



التعليقات


لجوامع الحكمين آية الله مهدي الحائري اليزدي
على

تحفة الحكيم

للحكيم آية الله محمد حسين الاصفهاني

قدم له وصححه وشرحه على طبعه

الدكتور السيد مصطفى محقق الدين



فهرس أقسام الكتاب



الصفحة

الموضوع

٥	فهرس «التقديم»
٧-٥٢	التقديم (التفاعل الفلسفي بين الحضارة الإيرانية والغربية)
٥٥-٥٧	فهرس «تحفة الحكيم»
٥٩-١١٢	تحفة الحكيم
١١٥-١١٧	فهرس «التعليقات»
١١٨-٢٠٩	التعليقات
٢١١	الفهارس الخاصة
	فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوائف
٢١٣-٢٢٠	و الفرق الواردة في التقديم
٢٢١-٢٣٩	فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة في التعليقات
٢٤٠-٢٤١	فهرس الأعلام و الكتب الواردة في التعليقات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التقديم:



التفاعل الفلسفي
بين الحضارة الإيرانية و الغربية

للدكتور:

سيد مصطفى محقق داماد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس

الموضوع	الصفحة
١. المقدمة.....	٧
٢. اقامة الحوار بين الفلسفه الاسلاميه و الفلسفه الغربيه.....	٢٦
٣. نبذة مختصرة عن حياة حائري اليزدي.....	٣٤
٤. نبذة مختصرة عن آثاره.....	٣٥
الف) العلم الكلى.....	٣٥
ب) بحوث العقل النظرى.....	٣٦
ج) بحوث العقل العملى.....	٣٧
د) المتافيزيقيا.....	٣٩
هـ) الوعى و الشهاده.....	٤٠
و) هرم الوجود.....	٤١
ز) الحكمة و الحكومة.....	٤٢
ح) العلم الحضورى.....	٤٨
ط) الحجة فى الفقه.....	٥٠
ي) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالى).....	٥١



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١. المقدمة

يعتقد الفيلسوف الألماني المعاصر الشهير (كارل ياسبرس) بأننا نواجه في الفترة ما بين القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد أربعة مراكز للإشعاع الحضاري و الثقافي في أربع مناطق من العالم، هي: (١) ثقافة الكنفوشيوس و لائوتسوى في الصين؛ (٢) الثقافة الزرادشتية؛ (٣) ثقافة النخبة ما قبل سقراط في اليونان؛ (٤) الثقافة البوذية في الهند. كما يرى الباحثون في الحضارات القديمة بأن مراكز الإشعاع الحضاري تنتقل بفعل التبادل الثقافي في فترة من حياتها إلى الميادين الثقافية المتآخمة لها مما ينتج عنه ظهور مراكز ثقافية أخرى تركز على المركز الأصلي. لقد شاركت الحضارة و الثقافة الإيرانيتان شأنها شأن أية ثقافة أخرى في هذا التبادل وزادت حيوية و عمقاً و إثراءً بفعل التأثير و التأثر في هذه الثقافات^١.

و تُعد الملاحم و الأساطير الإيرانية خير شاهد على ذلك، و يذهب الدكتور مهرداد بهار بأنها نبعت في أساسها من ثقافة ما بين النهرين العريقة و الثقافة المحلية لهضبة إيران قبل انتقال الأقوام الآرية إليها. كما أن وجود سلالة الكوشانيين و وجود سلالة اليونان المستقلة في بلخ التي كانت تحكم شرقي إيران و شمالي شبه القارة الهندية، خير دليل حسب رأي الباحث

١. د. كتابون مزدابور، «من الأسطورة إلى التاريخ و من التاريخ إلى الأسطورة» جريدة همشهري، ١٠

نفسه على هذا الكلام. لقد ترك أسلوب العمارة و نحت التماثيل و الفن اليوناني بصمات واضحة على حضارة ايران الشرقية حتى أن الكوشانيين قد اختاروا الخط اليوناني للكتابة باللغة البلخية. كما لا يستبعد أن يكون الأدب اليوناني قد ترك تأثيراً على أفكار و ثقافة الناس في هذا الجزء من بلادنا. و مع أن مشاهد الملاحم الايرانية يجرى معظمها في الشرق إلا أننا نلمس بعض آثار الثقافة اليونانية في هذه الملاحم، و كمثال لتدعيم هذا الرأي يمكن الإشارة إلى التشابه الموجود بين ملحمة رستم و إسفنديار و إلياذة هوميروس (عيون إسفنديار و كعب قدم آشيل^١). كما كان يذهب الدكتور بهار في تفسير التقدم العلمي في اليونان إلى أن ذلك يعود إلى انفصال الفلسفة عن الأسطورة هناك، ولكن ذلك لم يحدث في الشرق، فظل العلم و الدين ممتزجين دائماً. و تبدلت الأساطير شيئاً فشيئاً من الحالات البدائية لتظهر كمذاهب و طقوس توحيدية. فأنصهر كل ظاهرة علمية في الدين، فلذلك كان بإمكان علماء الدين أن يكونوا علماء في النجوم و الرياضيات و الطب في نفس الوقت. وكانت هذه الظاهرة شائعة في إيران إلى فترة قصيرة قبل هجوم المغول عليها. ليست الحضارة الايرانية إحدى أقدم الحضارات البشرية فحسب وإنما يبدأ التاريخ أساساً بالإمبراطورية الايرانية على حد زعم هيغل. يخرج هيغل في تقييم التاريخ الايراني القديم بنتيجة مفادها أن الحضارات الصينية و الهندية رغم هالة العظمة و الأبهة المحيطة بهما كانتا حضارتين تعانيان من الجمود الذاتي، فلذلك يجب اعتبارهما خارجتين عن التاريخ، و لكننا نخطو الخطوة الأولى

في رحاب التاريخ مع بدء الإمبراطورية الإيرانية. فإن الإيرانيين أول قومية داخلية في التاريخ، وظلت الصين والهند في حالة من الجمود طوال قرون عديدة وعاشت الحياة النباتية والطبيعية، وليس لهما مكان في التاريخ. يقول هيغل: «إن أول إشعاع في التاريخ يُطل من إيران حيث يُشع ليضئ ما حوله لأن النور الزرادشتي يتعلق بعالم الوعي وعالم الروح... إننا نستشف في الحياة الإيرانية نوعاً من التفرد الخالص المتعالي الذي يترك الكيانات والوجودات الخاصة التي تعدّ من ذاته، منطلقة حرة. إن تأثير هذا التفرد والتوحد على الأشخاص يتجلّى من حيث منحهم القوة للسير في طريق الكمال تدعيماً لفرديتهم. ولا يفرق هذا النور بين العوالم والوجودات المختلفة، ويشعّ على الجميع من الزاهد والمسيء والعزیز والدليل بشكل متساوٍ، ليهبهم جميعاً البركة والسعادة. إن مبدأ الكمال ينطلق من التاريخ الإيراني، إذاً فلنعتبر هذه النقطة منطلقاً لتاريخ العالم...^١». يضيف هيغل في التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة: «إن أمر الحقوق والواجبات في الهند راجع إلى الطبقات الاجتماعية فلذلك... امتلكها الإنسان بحكم قوانين الطبيعة. و يتجلّى هذا التوحد بين الروح الإنسانية وبين الطبيعة في الصين في نظام «الأبوة الملكية» الذي لا يحظى الإنسان فيه بأية حرية، كما لا يتقيد بأي عنصر أخلاقي، لأنه تابع لأوامر خارجية. (فإنه ينفذ ذلك من منطلق طبيعته، مثله في ذلك مثل الابن الذي يطيع والده، وليست طاعته هذه على أساس تفكير أوطقوس). ولكن توحد الروح الإنسانية مع الطبيعة في الطقوس والمذاهب الإيرانية القديمة يسمو في الوهلة الأولى إلى مرحلة

١. هيغل، عقل در تاريخ [العقل في التاريخ]، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، صص ٣٠٢-٣٠١.

يظهر فيها انفصال الروح الإنسانية عن الطبيعة البحتة. فبذلك تزول هنا تلك العلاقة الخالية من التفكير التي لا تفسح المجال لظهور التفكير فيما يتعلق مثلاً بطاعة الابن لوالده، حيث لا يميز الشخص في تلك العلاقة بين سماع الأوامر و تنفيذها على أساس من الوعي والإرادة. ويتجلى هذا التوحيد في الطقوس و المذاهب الإيرانية القديمة في قالب النور. و لا يقصد بالنور هنا النور الخالص المادي البسيط أي هذا العنصر الطبيعي العام فحسب، بل يقصد به تصفية النفس أي الخير. وبذلك تزول الجزئية بمعنى التقيد بالطبيعة المتناهية المحدودة، لأن النور بمعنييه الطبيعي و النفسي يؤدي إلى سمو الروح، و يخلصها من الطبيعة المادية. إن ارتباط الإنسان بالنور أو فكرة الخير المجردة، كارتباطه بالأمور المادية و العينية التي تجعلها إرادة الإنسان و تبعته على الجهد. إن طقوس الإيرانيين و مذاهبهم القديمة هي صفاء النور، و هو فكرة الخير المجردة التي يمكن للجميع الوصول إليها بشكل متساوٍ. و بذلك نجد أن فكرة التوحيد قد تحولت إلى نظام و مذهب معنوي و روحي في إيران قبل سائر البلاد، و لم تبقى كارتباط خارجي أو نظام أو مجموعة طقوس جامدة. إذ أن كل من له نصيب من الطقوس يمتلئ وجوده حياة و تمنحه هذه الطقوس سمعة فردية^١»

إن هيجل يعتم فيما بعد هذا المعنى على عالم السياسة و تدبير البلاد، و يقول: تعدّ إيران من المنظور السياسي منشأ أول إمبراطورية حقيقية، كما أنها موطن أول حكومة متكاملة. لقد ضمت قومية موحدة في هذه البلاد

عدداً كبيراً من الناس الذين يحتفظون بفرديتهم في ظل سيادة موحدة. إن هذه الإمبراطورية لا تُبنى على أبوة الملك كما هو الحال في الإمبراطورية الصينية، كما أنها ليست جامدة مثل الإمبراطورية الهندية خالية من الحيوية، ثم إنها ليست مؤقتة عابرة مثل الإمبراطورية المغولية، كما ليس أساسها على الظلم كالإمبراطورية التركية، بل على العكس منها جميعاً فإن الشعوب المنضوية تحت لواء الإمبراطورية الإيرانية تنتمي إلى أساس و مبدأ يوحدتهم و يستطيع أن يسعدهم و يسرهم، ولكن هذه الشعوب في نفس الوقت تحتفظ باستقلالها، لذلك فإن الإمبراطورية الإيرانية مرت بتاريخ طويل زاهر و ينطبق عليها المفهوم الحقيقي للبلد أو الحكومة أكثر من بقية الإمبراطوريات، و ذلك لطريقة اتصال أجزائها و تلاحمها^١.

يقول هيجل في موضع آخر من «فلسفة التاريخ» عند تناوله للحكومة الإيرانية واصفاً لها: كانت الإمبراطورية الإيرانية إمبراطورية تحمل مدلولات عصرنا الحاضر لهذه الكلمة. لأنها كانت تتألف من بلاد متعددة كانت كلها تابعة للحكومة الملكية الإيرانية، ولكنها في نفس الوقت تحتفظ بفرديتها و تقاليدها و قوانينها، إن القوانين العامة التي كان يتم تشريعها لم تكن لتمس الخصوصية القومية لهذه البلاد، مع أنها كانت ملزمة للجميع بل كانت تحمي تلك الخصوصية و تصونها أيضاً... كما أن النور يشع على الجميع ليمنحهم الحياة. كانت الإمبراطورية الإيرانية تظلل أقواماً متعددة و لكنها ترك هذه القوميات حرة في سلوكها و عاداتها الخاصة بها... مما أدى إلى انتهاء السبعية و الوحشية و الشراسة التي كانت تمارس في النزاعات

بين هذه الشعوب، والتي يشهد لها سفر الأنبياء و سفر شموئيل من التوراة. إن لعنة الأنبياء اليهود و شكواهم من الأوضاع الموجودة قبل فتح بابل بيد كوروش تُطلعنا على التعاسة و الفساد و التفرّق و الفرقة التي كان الناس يعانونها، كما تطلعنا على السعادة التي وهبها كوروش لجميع المناطق في غربي آسيا^١.

لا شك في أن نظرة هيغل إلى التاريخ الأخميني تأتي من منظاره الفلسفي الخاص. و لكنّ اللافت للنظر في القضية هو أن التاريخ الإيراني القديم و التفكير الديني و نظرة الإيرانيين إلى الحياة في تلك الأيام - خاصة الزرادشتية و الزروانية - قد ترك بصماته الواضحة على نظراته الفلسفية أيضاً. يعتقد هيغل أن مسيرة كمال الإنسان و المجتمع تقتضي انفصال الروح عن الطبيعة، كما تقتضي رقي الوعي إلى الوعي الذاتي، و وصول الكل إلى اليقين و الظهور، و يقول: «يتّسم الفكر الإيراني بنفحة طاهرة في حين أن الروح تعاني عند الهنود من السذاجة و الحمق و سوء العاقبة. فالروح عند الإيرانيين في هذه الحالة تخرج من التوحد الجوهري الطبيعي كما تخرج من الشكل الذي لم يستقل بعدُ أمام موضوعه، و بتعبير آخر فإن الإيرانيين القدماء قد اطلّعوا على هذا الأمر، و هو أن الحقيقة يجب أن تكون كلية... و تتجسد هذه الذات الكلية عند الإيرانيين و تبلغ الروح الإيرانية مرحلة الوعي و الإدراك لهذه الذات»^٢.

نحن نعلم بأن هيغل يعتقد بوجود حركة تضاد و جدلية عظيمة تتحكم في كل شيء - سواء في تلك الموضوعات الفكرية و سواء كمال الوعي و

١. المصدر نفسه، ص ٣١١-٣١٢.

٢. المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

مسيرة التاريخ -، ففي هذا التضاد والجدلية ينفي كل شيء ضده ويناقضه، ولكنه يحتفظ به في داخله ليسمو به إلى مرحلة أعلى. إن الأمر اللافت للنظر من دون أدنى شك هو انطباق هذه النظرية مع مبادئ الزرادشتية والزرروانية. يمجّد هيغل الديانة الزرادشتية لأنها بنيت أساساً على تقابل الأضداد. إن حركة التضاد الثلاثية الأسس (تز - أنتي تز - ستتز) عند هيغل تأسست أساساً على نظرية التقابل والتضاد. ويبدو جلياً أن هيغل قد تأثر من هذا التضاد في الديانة الإيرانية، ولكنه يوجه إليه نقداً، ويقول: إن التضاد بين الخير والشر أو أهورامزدا وأهريمن في الديانة الإيرانية يجعل الضدين مستقلين عن بعضهما البعض، ولكن الأمر في الفلسفة على العكس من ذلك تماماً. ولكن وجود هذا الازدواج في الديانة الإيرانية يدل على أهمية هذا الدين. إن التعدّد اللامتناهي للأشياء المحسوسة وتشّتت الإدراكات الفردية والجزئية... يزول في هذا التضاد البسيط وهذا في حد ذاته دليل على قوة التفكير والتي تظهر بوضوح في الديانة الإيرانية.^١ لقد رأينا فيما نقلنا عن هيغل بأنه يشيد بالملك الإيراني كوروش مؤسس السلالة الأخمينية. إن أهمية كوروش لا تنحصر في فتحه التاريخي للأمم المختلفة بل تتعداه إلى المكانة التي اعترف بها اليهود له من المنظور التاريخي والديني والفلسفي. إن الإشادة بكوروش في التوراة تتجاوز الحدود. (السفر الثاني التواريخ الأيام) (الباب ٣٦). لقد ورد في التوراة «أن الله بعث كوروش ملك فارس... حتى يبني له بيتاً في أورشليم التي تقع في يهودا». كما ورد في (سفر أشعيا النبي) (البابان ٤٤ و ٤٥). أن الله قال عن كوروش: «إنه راع

من رعاة الله و سيعمل جميع مسراتي» و مرة أخرى «يقول الله لمسيحه أي كوروش: لقد أخذت بيده اليمنى لأغالب بوجوده الأمم و أفتح به ظهور الملوك و أفتح بوجوده الأبواب و لكي لا تغلق البوابات، إننى سأخطو أمامك لتمهيد الأماكن الوعرة، و أكسر الأبواب النحاسية و أقطع السلال الحديدية و أمتحك كنوز الظلمة و الخزائن الخفية لتعلم أننى يهوه الذي ناداك باسمك... و لا يوجد ما سواى، و ليس غيرى إله.

لو اعتبرنا التوحيد أجدر كائن الحضارة العبرية - اليونانية في الغرب، و الذي ارتكزت عليه الفلسفة و الفكر الأوروبيان منذ عهد الرومان و حتى اليوم، فإن كوروش قد اضطلع بدور أساس لا ينكر في تشييده و تعزيزه. لقد ورد في (سفر دانيال النبي) (الباب ٦) بعد وصف الله بصفات منها (الحي القيوم إلى الأبد) - الذي (لا زوال لمملكه و لانهاية لسلطانه) وهو الذي ينجي و ينقذ و يظهر آياته و عجائب خلقه في السماء و الأرض - بأن دانيال رسول هذا الرب قد انتصر في عهد هذا الملك و بمساندته، و بغض النظر عن الزرادشتية التى أسهبنا الكلام عنها على لسان هيجل، فإن المانوية و عبادة الشمس قد تركتا تأثيراً عميقاً بعيد المدى في الغرب أيضاً. فلذلك لابد من التفصيل في الكلام عنهما. لقد انتقلت طقوس عبادة الشمس أو «ميترايسم» من إيران إلى آسية الصغرى ثم اتسع نفوذها في روما و أوروبا حتى بريطانيا بأسلوب خاص. و كانت تعتبر إحدى اكبر منافسي الديانة المسيحية حتى القرن الرابع الميلادي. كما تركت آثاراً خالدة في الحضارة الغربية. إن كلمة «ميترا» التي وردت في «ودا» تعني الصديق و العهد، و تعني كلمة «مهر» في الفارسية الصداقة و المحبة و الشمس و الشهر السابع من شهور السنة. و «مهر» هي إله النور الذي يدافع عن العهود و الناس الأوفياء لعهودهم. إن مهر

تمدّ يدها لمساعدة من يدعونها و تعاقب الناقضين للعهود. وكانت موضع الاحترام و الشكر في العهد الأخميني، لقد ظهرت عبادة الشمس كديانة سرّية بمراسمها و تقاليدھا الخاصة في آسية الصغرى، و كانت عبادة الشمس معروفة في تلك المناطق، و نحن نعلم بأن آسية الصغرى كانت مهد الفلسفة اليونانية. و يبدو بأن مهر كانت واسطة بين أهورا و أهريمن. لقد ذكر بلورتاك المورخ الرومي بأن عبادة الشمس قد دخلت إيطاليا عام ٦٧ ق م، و كان حاملو هذه العقيدة الجنود الرومان، و انتشرت هذه العقيدة في القرن الثاني الميلادي في روما و موانئ البحر الأبيض المتوسط و المستعمرات العسكرية و المعسكرات الروميّة في أفريقيا و فرنسا إلى سواحل نهر الراين و الدانوب و حتى بريطانيا و من الشرق إلى القرات. و بلغ الأمر حداً كان على الإمبراطور و مجلس الشيوخ في روما أن يدافعا عن هذه العقيدة لاستمالة الجنود و القادة الرومان.

و انهزمت هذه العقيدة أمام المسيحية أخيراً بعد اعتناق إمبراطور الروم الكبير اليونستانتين للديانة المسيحية في القرن الرابع الميلادي إلا أن آثارها العميقة قد بقيت في التقاليد و العادات العامة، بل و حتى في الديانة المسيحية نفسها، و بعضها باق إلى اليوم. و كمثال على ذلك نرى أن الأناجيل لم تذكر بناتاً متى ولد عيسى و متى صُلب، في حين أن عقيدة عبادة الشمس تعتقد بان العالم يشهد انقلابين في الصيف و الشتاء و اعتدالين في الخريف و الربيع، مما يبعث على إقامة الاحتفالات و السرور و إقامة مراسم كبيرة جداً. و عندما رأى المسيحيون الأوائل بأن هذه المعتقدات قد ضربت بجذورها في الأعماق و أدركوا بالخطر المحدق بهم في حالة محاربتها، بل عدم جدوى هذه المحاربة، عندئذ اعترفوا بتاريخين مهمين

من هذه التواريخ هما الانقلاب الشتوي و الاعتدال الربيعي. لقد كان اليوم الخامس والعشرون من ديسمبر هو يوم «مولد الشمس التي لا تفهر»، عند معتنقي عقيدة عبادة الشمس. فجعل المسيحيون هذا التاريخ مولداً لعيسى، كما جعلوا يوماً آخر قريباً من الاعتدال الربيعي يوم معراج المسيح بعد صلبه فسمّوه بالعيد المقدس (Easter). و (يجب ألا ننسى بأن معتنقي عبادة الشمس يرون بأن (ميتر) قد عرج إلى السماوات بعربة إله الشمس)، زد على ذلك بأن هؤلاء كانوا يتناولون الطعام في معابدهم، و كانوا يشربون الخمر حسب بعض القرائن التي تشير إلى ذلك، كما نرى أن تناول الخبز و شرب الخمر عند المسيحيين في المذهب الكاثوليكي يعدّ أحد المبادئ المهمة، وتري تعاليم هذه الكنيسة أن شرب الخمرة يوحد المؤمنين مع المسيح إثر التحول الجوهرى (transubstantiation).

إن دراسة تفاصيل الأساطير و المعارف المتعلقة (بالميثرائيسم) لا يسعها هذا المقال، و لكننا نكتفي بالقول بأن عقيدة عبادة الشمس قد تركت تأثيراً عميقاً و خالداً في الفكر الفلسفي الغربي سواء لوحدها أم بامتزاجها الشديد و الواضح بالفلسفة الأفلاطونية (خاصة من خلال أفكاره في رسالتيه (الجمهورية و تيمائوس)).

إن ثاني أكبر عقيدة إيرانية تركت تأثيراً قوياً و كبيراً في الغرب هي المانوية. ولد ماني مؤسس أحد أكبر الأديان و أقدرها على النفوذ في العالم القديم حوالي عام ٢١٦ للميلاد في منطقة بين النهرين، و يقال بأن أجداده ينتسبون على الأقل من جهة أمه إلى أبناء الملوك البارتيين. إن أساس عقيدته يركز على الانفصال المطلق بين عالم النور و عالم الظلمة، و انفصال الخير عن الشر، و الروح عن المادة. إن هذا الدين أحد الديانات

الإشراقية أو العرفانية، و يرى أن فلاح الإنسان يتم من خلال حصول المعرفة الروحية، و بذل الجهد للوصول إليها بواسطة الخلاص من العالم المادي. و لا يمكن الخلاص من العالم المادي إلا بالسلوك و رياضة النفس. كان ماني يرى نفسه امتداداً لسلسلة طويلة من الأنبياء بدءاً من آدم و انتهاءً إلى بوذا و زرادشت و المسيح. و كان يعتقد بأن الأديان السابقة رغم صحتها و اتصافها بالحقيقة إلا أنها كانت محصورة في الظروف المكانية و الزمانية و القومية الخاصة، فلذلك تركت تأثيراً محدوداً. كما أن أصحاب تلك الأديان قد ابتعدوا عن الحقيقة، فكان يرى أن واجبهُ هو إبلاغ رسالة عظيمة عالمية على الناس، فسعى هو و خلفاؤه إلى التبشير بهذا الدين و توسيع نطاقه و إدخال الجميع فيه، و لم يألو جهداً في سبيل ذلك كترجمة الكتب المانوية إلى اللغات الأخرى و السُفر و المناقشات و الاحتجاجات مع الآخرين.

لم تواجه المانوية في بدايتها مقاومة من الإمبراطورية الإيرانية، و رحّب الملوك الإيرانيون بها، إلا أن رجال الدين الزرادشتي كانوا يكتنون حقداً دفيناً ضدها، فلذلك قبض على ماني في عهد بهرام الساساني، و حكم عليه بالقتل بعد محاكمة دامت ٢٦ يوماً. و لكن ديانته قد انتشرت بسرعة حتى وصلت من الغرب إلى الإمبراطورية الرومية و إلى مصر و شمال أفريقيا (و نعلم أن أحد أكبر آباء الكنيسة و هو اغوسينوس القديس -الذي كان يعيش في شمال أفريقيا قد اعتنق المانوية في شبابه و ظلّ عليها رديحاً من الزمان). كما امتد نفوذها في الغرب إلى فرنسا و إسبانيا، و بنى معتقوها معابد في تلك المناطق. كما استقرت المانوية في الشرق في بلاد تركستان في القرن السابع الميلادي، و كانت الديانة الرسمية للأتراك الأوتغوريين حتى القرن

التاسع الميلادي، و منها انتقلت إلى الصين، و ظلت فيها بعد ذلك حوالي سبعة قرون. لقد بقيت عناصر من المعتقدات المانوية في أوروبا الشرقية رغم أنها قد زالت في الظاهر من هذه المناطق في القرن السابع الميلادي، و قد تجلت هذه العناصر فيما بعد في فرق الارتداد عن المسيحية التي وقفت في وجه الكنيسة الأرثوذكسية و الكاثوليكية. من هذه الفرق، الفرقة «البوغومولسيتية» في بلغاريا التي كان لها نشاط واسع منذ القرن العاشر الميلادي و حتى الخامس عشر الميلادي في كثير من المناطق الآسيوية و الأوروبية التابعة للإمبراطورية البيزنطية خاصة في صربيا و البوسنة و الهرسك. لقد كانت التعاليم الأساسية عند هذه الفرقة من قبيل الاعتقاد بالثنائية المطلقة و إنكار تجسد المسيح، و وجود محرمات كمنع الزواج و أكل اللحوم و شرب الخمر و رفض أي ارتباط بعالم المادة، تشبه التعاليم المانوية بشكل كامل. و من الفرق الأخرى الفرقة (البيغوثية) في جنوب فرنسا و كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتبرهم أصحاب البدع، و استطاعت في القرن الرابع عشر الميلادي أن تقضي عليهم بعد سنوات طويلة من القتال ضدهم. فقد كان هؤلاء متأثرين من المانوية أكثر من المسيحية. إن أهمية هذه الفرق التاريخية - خاصة البيغوثية - تكمن بالإضافة إلى إبلاغ رسالة مائي إلى الغرب في وضع البدع و مواجهة الكنيسة الأم، الأمر الذي فتح الطريق في وقت قصير لمارتين لوتر و مذاهب البروتستانت. و هي حوادث هزّت الفكر الغربي و فلسفته في القرون اللاحقة من الأساس.

لقد رأينا فيما مضى بأن التفاعل بين إيران و الغرب قبل ظهور الإسلام كان يتم من منطلق غلبة الأفكار الدينية و علم النجوم الإيراني، و لكننا لانغفل نفوذ الأفكار اليونانية و المسيحية بين المفكرين الدينيين في إيران،

خاصة في أواخر هذه الفترة. إنَّ ما يعرف انيوم بالفلسفة الإسلامية بدأت بالظهور حوالي القرن التاسع الميلادي تحت تأثير عاملين مهمين، هما: جدل المتكلمين أولاً والأفكار اليونانية و المسيحية و تأثيرهم في بعض الأفكار مثل الجبر و الاختيار و قدرة الله و عدله و نسبة الله مع العالم المخلوق ثانياً. لقد ترك أفلاطون و أرسطو و فلوطين أكبر أثر على حكماء الإسلام، و إن كان العلماء الإيرانيون متأثرين من الفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أرسطو قبل ظهور الإسلام. يقول أحد المؤرخين المعاصرين: «توجد في بعض الكتب الفهلوية مصطلحات علمية كثيرة تنطبق في غالب الأحيان على المصطلحات الفلسفية اليونانية خاصة على حكمة أرسطو. مما يدل على أن العلوم اليونانية لم يتم التعبير عنها بالسريانية عن طريق مسيحي إيران فحسب بل كان الزرادشتيون قد بادروا بهذا الأمر و أثروا اللغة الفهلوية من خلال الإتيان بما يعادل المصطلحات الفلسفية اليونانية في هذه اللغة. إنَّ أحد مشاهير المسيحية (في العهد الساساني) هو يولص الإيراني (paulus persa) رئيس منطقة نصيبين الذي وضع كتاباً يشتمل على البحث حول منطق أرسطو باللغة السريانية و أهداه إلى كسرى أنوشيروان، و أشار فيه إلى إثبات وجود الواجب و التوحيد و بقية آراء الفلاسفة و أفضلية أسلوب الحكماء على أهل الأديان. لقد كان لمعلمي الكنائس النسطورية في إيران اهتمام بالبحث حول أسلوب هذا الأستاذ أو شارحي آثاره الاسكندرانيين في كنائسهم في إيران، لأنهم كانوا يهتمون بآثار أرسطو. إن المحاولات التي سبقت عهد كسرى أنوشيروان (٣١-٥٧٩ م) تفقد أهميتها بالمقارنة مع اهتمام هذا الملك بالعلوم. لقد كان هذا الملك بالإضافة إلى كونه حاكماً مدبراً و قائداً شجاعاً، يهتم بالحكمة أيضاً، كما

كان مطلعاً على فلسفة أفلاطون و أرسطو، وكان يقرأ ترجمة هذين الأستاذين.^١

كان المترجمون الذين بدأوا بعملية الترجمة في أواخر القرن السابع الميلادي و بلغوا الذروة في أواخر القرن التاسع في عملهم، واسطة انتقال الفلسفة و العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي كما أسلفنا. لقد دخلت العلوم اليونانية في العالم الإسلامي بخمسة طرق: عن طريق النسطوريين، واليعقوبيين، و الزرادشتيين الإيرانيين في مدرسة جندي سابور و مدارس حرّان و اليهود. لقد نُقل عدد كبير من مؤلفات أرسطو و الملوك الإسكندرانيين و عدد كبير من مؤلفات جالينوس و بعض محاورات أفلاطون إلى العربية. يعتقد الدكتور إبراهيم مذكور أنّ الإيرانيين قد استقوا هذا التراث الإنساني العظيم من ست لغات هي: العربية و السريانية و الفهلوية و الهندية و اللاتينية و اليونانية.^٢ لقد كان عهد أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الذي بنى مدينة بغداد، بداية نهضة الترجمة. و قد أنشأ المأمون بعده عام ٨٣٢ م مركزاً للترجمة كان يسمى «بيت الحكمة»، و بعث عدداً من الأشخاص إلى الهند و ايران و القسطنطينية لجمع الكتب المفيدة. و كانت الكتب المترجمة تشمل العلوم التجريبية كالطب و الحساب و الكيمياء، كما كانت تشمل العلوم النظرية كالطبيعات و ما بعد الطبيعة و الدين و كذلك التوراة و الأنجيل و كتب المانوية و المزدكية. و اطلع

١. دكتور ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في إيران، الطبعة السادسة، طهران، ١٩٦٨ م، ص ١٠٥-٩٥.

٢. حنا ألكاخوري و خليل الجزّ، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي - ترجمة عبد المحمد آيتي، الطبعة

الثانية، ١٩٧٩ م، طهران، ص ٣٣٢-٣٣.

المسلمون عبر ترجمة هذه الكتب على أفكار بعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط و المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو خاصة أصحاب مدرسة الاسكندرية. ولكن الشيء الذي ترك تأثيراً عميقاً جداً عنى الفلسفة الإسلامية هو أنهم عرفوا أرسطو من خلال تعاليم المفسرين الإسكندرانيين و عدد من الكتب التي نسبت إليه خطأً. يقول دي بور: «و مجمل القول هو أن السريانيين و المسلمين بدأوا الفلسفة من النقطة التي انتهى إليها حكماء اليونان أي من النقطة التي بدأ فيها حكماء المدرسة الأفلاطونية الجديدة بشرح كتب أرسطو»^١ إن أحد العوامل المؤثرة في الفلسفة الإسلامية هو وجود عدد من الكتب مثل كتاب «التفاحة» و كتاب «الربوبية» أو «اثولوجيا»، وهي كتب كان الحكماء المسلمون يتسبونها خطأً إلى أرسطو. وقد كان لكتاب اثولوجيا تأثير كبير على المفكرين المسلمين. وهو في الواقع جزء من الأبواب التسعة أو التاسوعات التي ألفها فلوطين، و التي كانت قد امتزجت بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، و يظهر تأثيرها بشكل واضح عند الفارابي وابن سينا وابن رشد. يعتبر فلوطين العقل وسيلة الحصول على المعرفة و موجوداً كلياً تنصهر فيه جميع الكائنات و تخرج منه. إن القسم الأول لهذه النظرية يوناني و لكن القسم الثاني منها رغم شبهها الكثير بالفلسفة الرواقية إلا أن لها جذوراً غير يونانية. إن علاقة الجزئي بالكلي عند فلوطين هي نفس نظرية الوحدة في العرفان التي ينصهر فيها الجزئي في الكلي، و ليست العلاقة العقلية التي كان يؤمن بها أفلاطون و أرسطو و الرواقيون. لقد اتجه فلوطين بعد دراسة الفلسفة اليونانية إلى إيران

مع جيوش غورديانوس إمبراطور الروم وأظهر اهتماماً بالحكمتين الإيرانية والهندية وخاصة عبادة الشمس أو (ميتراثيسم) التي كان الإيرانيون يؤمنون بها. إن في عقيدة عبادة الشمس كائناً أعلى هو منبع النور في العالم، يشع النور على العالم ليضيء الظلمات. وكان الحكماء المسلمون يحملون نفس الفكرة وقد أدخلوها في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.^١ كان لفلوطين تأثير كبير ليس على الحكمة فحسب بل على التصوف الإسلامي أيضاً. لقد كان التصوف الإسلامي في بداية أمره يسير في درب الأخلاق والدين، ولم تكن له أفكار فلسفية، ولكن لم يلبث أن تحول إلى مذهب فلسفي، فصار مرتجياً من المذاهب الإشراقية والماتوية، ولكن بصيغة أفلاطونية جديدة. إن أول من أدخل الفلسفة في التصوف هو ذوالنون المصري... ويثبت نيكلسون بأن أكثر آراء ذي النون تتطابق مع ما ورد في كتب ديونوسيوس وهي كتب كانت أساساً للتصوف المسيحي في العصور الوسطى. وكان لديونوسيوس تأثير كبير جداً في تاريخ التصوف المسيحي والإسلامي. يعتقد ديونوسيوس بأن معرفة الله لا يمكن إلاً بصفاء القلب والخلاص من قيود الدنيا والاتصال بالنور الإلهي الذي يعجز العقل عن نبذه. إن مثل هذه المعتقدات التي تم اقتباسها من تاسوعات فلوطين ونسبت إلى أرسطو خطأً كما أسلفنا «نشرت مجموعة من المعتقدات بين المسلمين لم يكن لهم عهد بها من قبل وبذلك انتشرت مذاهب الفيض والإشراق والغنوصية والغيبة عن الذات، بين المسلمين.^٢ إن للعوامل المؤثرة في ازدهار التصوف الإسلامي والمسيحي مصادر متعددة، ولكن اثنين من

٢. الفناخوري والجز، ص ٥٤-٥٥٣.

١. المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤ و ٣٣٧.

الباحثين العرب المعاصرين يرون أن العامل الذي أغفل ونسب عادة إلى مدرسة الإسكندرية هو عامل الإشراق الذي يعدّ عاملاً إيرانياً زرادشتياً مزجه المسلمون بالحكمة الأفلاطونية.^١ إن الإسهاب في الكلام عن التصوف أكثر من هذا لاتسعه هذه العجالة، والآن لابد من معالجة الفكر الفلسفي في الإسلام. إن الفلسفة الإسلامية قد نبعت كما أسلفنا عن الجدل الكلامي، وقد كان هناك مدرستان كلاميتان مهمتان: الأولى، مدرسة المعتزلة أو اتباع العقل الذين يؤمنون بالاختيار للإنسان ووحدة الذات الإلهية مع الصفات الإلهية. وكانوا يعتقدون بأن العقل قادر على التمييز بين الصحيح وغير الصحيح بشكل مستقل مع أن الوحي يدعم ويعزز تمييز العقل. وفي مقابل هؤلاء كان أهل السنة والجماعة الذين كانوا يخالفون معتقدات المعتزلة ويتهمونهم بتحكيم الإنسان، والاهتمام به ونجحوا أخيراً في القضاء عليهم. ولكن بعض أفكار المعتزلة بقي قائماً وأبقى النهضة العقلية في الفكر الفلسفي حية متوقدة. ومع أن الفلسفة الإسلامية أخذت شكلها النهائي في قالب مزيج من فلسفة أرسطو والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وبعد البلورة بأيدي شراح أفكار أرسطو الأتنيين والإسكندرانيين أصحاب النزعة اليونانية إلا أن الحكماء المسلمين أدخلوا مفاهيم جديدين فيها، بغرض التوفيق بينها وبين تعاليمهم الدينية. الأولى مفهوم ممكن الوجود وواجب الوجود، والثانية مفهوم النبوة. وبغض النظر عما سبق فإن علم النجوم عندهم كان يتطابق مع الفكرة العامة التي ورثوها من اليونانيين. وقد لمع في شرق العالم الإسلامي نجمان مشرقان في سماء

الفلسفة هما الفيلسوفان الإيرانيان الشهيران الفارابي وابن سينا. وكان الفارابي تابعاً محضاً لأرسطو تقريباً في علم النجوم و علم النفس. (ولكن باستثناء نظرية الصدور أو الفيضان التي لها مصدران، مصدر إيراني و مصدر أفلاطوني حديث). ولكنه كان يجعل نظريات أفلاطون الواردة في رسالتي الجمهورية و القوانين هي الأساس لآرائه السياسية بعد إيجاد تغييرات فيها للتوفيق بين آراء الفيلسوف اليوناني و أوضاع عصره. إننا نلاحظ في مكتوبات الفارابي صورة متكاملة من نظرة الديانة الإسلامية إلى العالم. إن الله في قمة العالم و يعادل «أحد» في فلسفة فلوطين و هو العلة الأولى عند أرسطو، و منه يصدر العقل الأول. إن هذا المقال لايسع لشرح و تبين نظرية الفيضان على أساس آراء الفارابي و لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن الفارابي يعتقد أن أعظم سعادة للإنسان هو تربية قواه العقلية و تتميتها، و يحصل ذلك من تعامل عقل الوهم أو العقل الفعال و نتيجته التفكير. إن الإنسان الصالح لإدارة المجتمع يجب أن يتصف بالإضافة إلى الفضائل العلمية بالمعرفة الفلسفية أيضاً، و هذا الإنسان هو النبي و هو الوحيد الذي يستطيع وضع المبادئ و تشريع القوانين التي تؤدي إلى سعادة البشرية. إن الفارابي قد اقتبس نظرياته من نظريات أفلاطون السياسية سواء في الكليات أو حتى في الجزئيات. إن النبي القائد عند الفارابي هو الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون، إنه يأمر و لا يأتمر بأمر أحد من البشر، و تأتي تحت إمرته بقية شرائع المجتمع، و أخيراً تأتي الشريعة الأخيرة من أفراد المجتمع الذين يأتمرون بأوامر الآخرين فقط. وليست لهم صلاحية في قيادة أو إدارة أحد من البشر.

إن ثاني أكبر فيلسوف إيراني في العالم الإسلامي هو ابن سينا، و هو

حسب إجماع أغلب المؤرخين و المفكرين يعد بلا شك أهم الفلاسفة المسلمين وأكثرهم إبداعاً و قدرة. لقد أثرت النهضة الفلسفية في الشرق الإسلامي بوجود ابن سينا الذي كان مؤسساً لأحد أشمل الأنظمة الفلسفية و أدقها و أكملها على الإطلاق في العصور الوسطى. و قد تركت أفكاره آثاراً عميقة على الفلسفة المدرسية (الكلاسيكية) في العالم المسيحي، و تُعدّ حتى اليوم أحد أركان التعليم الفلسفي في المراكز العلمية التقليدية في العالم الإسلامي. و لعل سرّ استمرار نفوذه العجيب في الحوزات العلمية حتى اليوم هو محاولاته الجادة لإيجاد التوفيق بين النزعة العقلية اليونانية و أصول المعتقدات الإسلامية. إن أساس ما بعد الطبيعة عند ابن سينا هو تقسيم الوجود إلى الممكن و الواجب، و كان ابن سينا قد فرق بين الماهية و الوجود لإيجاد نظام لهذه النظرية التي بقي تأثيرها حتى اليوم قائماً في الفلسفتين الشرقية و الغربية. و يكمن أساس انتزاع الماهية من الوجود في رأي ابن سينا في نظرية الحركة لأرسطو في نظرية الفيضان في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. و لكن ابن سينا كان مضطراً إلى إيجاد تغييرات أساسية في نظرية الفيضان و في نظرية أرسطو حول المادة للوصول إلى النتيجة المنشودة. إن إشكالية نظرية أرسطو كانت تمكن في أنها لم تفسر سبب تحول الأشياء من القوة إلى الفعل. إن نظرية الفيضان رغم أنها كانت تفترض وجوداً واحداً و حركة عامة نحو الخارج له، و كانت تحلّ مسألة الفعلية ظاهرياً، و لكنها لم تكن تذكر لها سبباً عقلياً. لقد افترض ابن سينا ثلاثة عوامل رئيسية (المادة و الشكل و الوجود) بالإضافة إلى وجود الواجب كأساس لتلك الحركة و حلّ المسألة حسب رأيه. و لكن أعظم إبداعه في مجال الفلسفة هو إبداع نظرية الشهود العقلي و «الحس الباطن» و تعزيز مكانة الوحي و العقل النبوي و

أهمية قدرة المخيلة في التعقل التي تأثر الفلاسفة الغربيون بها تأثراً عميقاً فيما بعد.

إن سبر أغوار الدقائق الفكرية للحكماء المسلمين و مجادلات المتكلمين معهم و المنجزات الباهرة التي حققها علم الكلام تبعاً لهذه المناقشات لا يسعه هذه المقال. إن هجوم المستدنيين المتزمين على الحكماء، أدى أخيراً إلى انسحاب الفلسفة إلى خندق التصوف. وقد أسس الحكيم الشيعي الإيراني صدر الدين الشيرازي في العهد الصفوي (القرن السابع عشر) مدرسة تحت تأثير معتقدات العارف المشهور القائل بوحدة الوجود ابن عربي (١٢٤٠-١١٦٥ م). وقد اشتركت في وضع أسس هذه المدرسة آراء متعددة كآراء ابن سينا و معتقدات الشيعة و العرفان العقلي للسهروردي و ابن عربي. و لعل أهم خدمة أسداها الحكماء المسلمون للفلسفة هي أنهم قد حفظوا طوال ألف سنة عرفت في تاريخ أوروبا بالعصور المظلمة (Dark Ages)، التراث العظيم الذي خلفه الفلاسفة اليونانيون بترجمته إلى لغاتهم و أثروه و نقلوه مرة أخرى بعد بزوغ فجر العلم و الفلسفة في الغرب إلى المفكرين الأوروبيين و إن كانت هذه الخدمة العظيمة - خاصة خدمة الإيرانيين - لم تقدر إلى اليوم حق التقدير.

٢. إقامة الحوار بين الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية

إن الفلسفة التي تعتبر بإضافة كلمة «الإسلامي» إليها ثمرة جليلة من ثمار الحضارة الإسلامية الزاهرة، ما هي في الأصل إلا نتيجة المواجهة الثقافية بين اليونانيين (الأوائل) و بين الثقافة الإسلامية، كما يجب ألا تغفل تأثير الأفكار الدينية و الفلسفية الشرقية أي التراث الهندي و الإيراني القديم،

على هذا المسار. لا يمكن الحطّ من شأن التأثير العميق و الواسع للثقافة الشرقية سواء العرفان الهندي و الحكمة الإيرانية التي عبّر عنها شيخ الإشراق بالحكمة الخسروانية على مجموعه كنوز الآثار العرفانية و الفلسفية الإشراقية. ولكن المسار الأصلي للفلسفة في العالم الإسلامي قد اصطبغ بشكل واضح بصبغة غربية و يونانية (العهود القديمة و عهد النزعة اليونانية Helenistic)، و مازالت المصطلحات المستخدمة في المنطق و الفلسفة تدل على التمازج بين الفكر اليوناني الغربي من جهة و الفكر الإسلامي الشرقي من جهة أخرى. من هذه المصطلحات مصطلح: قاطيقورياس أي (المباحث)، باري إرميناس (التعابير)، آنالوطيقا (التحليل)، سفطة، يوطيقا (الشعر)، هيولا، بنطاسيا (الشعور المشترك)، و أمثالها. و هنا لابد من التنويه إلى أن الفلسفة الإسلامية على العكس من تصور كثير من مؤرخي الفلسفة في الغرب (خاصة في العقود الأخيرة) حيث اعتبروا الفلسفة الإسلامية شيئاً إضافياً غير أصيل في وجود الفلسفة الغربية، ليست مجرد شرح و إيضاح للأجهزة الفكرية اليونانية. بل إن المصطلحات و النظام الفكري الغربي قد اتخذ شكلاً بديعاً ذا أسلوب مستقل عند الفلاسفة المسلمين. كما أن مصطلح «الفلسفة الإسلامية» قد أضفى على الفلسفة وصفاً معيناً بتعبير «الإسلامي» إليها باعتباره الجزء الأخص و الفصل الخاص به. إن آثار الفلاسفة المشائين و مفكري الإسماعيلية و الفلاسفة الإشراقيين و أصحاب الحكمة المتعالية و حتى المتكلمين، جميع ذلك ليس إلا صدى لهذا التمازج القريب و التأثير و التأثر و التعامل الكثيف بين الفكرتين و بين الثقافتين. إن الإصرار على هذا التعامل و التبادل و الأخذ و العطاء المتبادلين ينشأ من التأثير العميق الذي تركه عصر نموّ وازدهار

الفلسفة في العالم الإسلامي على التيارات الفكرية و الفلسفية في العصور الوسطى في بلاد الغرب، و على سبيل المثال لا الحصر يمكن الإشارة إلى بعض هذه التأثيرات و التأثيرات، فتأثر توماس أكويناس من ابن رشد و ابن سينا، و تأثر موسى بن ميمون القرطبي من الفارابي و ابن رشد و ابن سينا، و تأثر أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية و شخصيات من أمثال سيجردو بارابان من ابن رشد، ما هو إلا نماذج لما نذهب إليه. و من هنا نلاحظ عند المقارنة بين الفلسفة و الكلام الإسلاميين مع الفلسفة و اللاهوت المسيحيين نقاط تشابه واضحة و قوية بل التشابه و التقارب الكامل في بعض الأحيان. و بتعبير آخر فإن النظامين الفكريين و الفلسفيين على الرغم من وجوه الخلاف الكثيرة بينهما فقد التقيا في نقاط كثيرة جداً من دون كبير عناء. فقد وقر استقاء الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي من نظام المنفعة و التعاليم الفلسفية في العهد اليوناني و عهد النزعة اليونانية و كذلك استخدامها للنصوص السماوية المقدسة للأديان التوحيدية الإبراهيمية، إمكانية هذا التقارب بينهما. و لكن الثغرة التي حدثت منذ القرن السادس الهجري (الثالث عشر الميلادي) فجأة بين الحضارتين الإسلامية و الغربية أدت إلى انقطاع هذا الحوار شيئاً فشيئاً، فأخذ كل واحد من التيارين مساراً معاكساً بل مخالفاً للآخر. إن اتجاه الفلسفة في الشرق الإسلامي نحو العرفان و الإشراق و الكلام و تاويل النصوص الدينية بشكل مبالغ فيه ثم اتجاه أوروبا نحو البعث العلمي و الأدبي و الثقافي و الفني (رنسانس) قد أدت إلى اتصاف أول لقاء بين الحضارتين المذكورتين بعد عهد رنسانس بالغرابة و عدم التفاهم. إن هذا المقال لا يتسع لتفاصيل هذه الأحداث و لكننا مضطرون إلى إشارة عابرة إليها إذ أن ديكارت عندما كان يسعى لوضع أساس جديد

للمكاناتيك و المشاهد و المرايا، كان صدر المتألهين الشيرازي يحاول تفسير ظهور الصور في المرآة بشكل باطني و روحاني، إن هذا الاختلاف في النظر إلى الطبيعة و الفنون و الصناعات المبنية على العلوم الطبيعية، قد أدى إلى أن يتعجب الحاج الملاهادي السيزواري في مواجهة آلة التصوير كأحد مظاهر و منتجات الحضارة الجديدة الغربية و التي كان بإمكانها تسجيل الصور المرئية في حين أنها كانت أداة خالية من النفس الناطقة حسب رأيه.

على كل حال فإن الثقافة و الفكر الإسلاميين اللذين قد غرقا في حالة الانغلاق بسبب الاهتمام بالمشاكل الداخلية قد أحسّا بالغربة و عدم التجانس عند التقائهما بالثقافة و الفكر الغربيين اللذين قد دخلوا الساحة بزخم جديد. إن إيران التي كانت تعيش حالة الانعزال عن بقية أرجاء العالم الإسلامي في العهد القاجاري بسبب انتشار التشيع فيها و اعتباره المذهب الرسمي في إيران شهدت في هذا العهد المواجهة الجديدة مع الثقافة و التمدن و من ثم الفلسفة الجديدة الغربية. و ذلك بفعل حب الاستطلاع أحيانا و طلب العلم من قبل العلماء أحيانا أخرى. كما تمت هذه المواجهة بفعل تواجد المستعمرين الأوروبيين المشؤوم في هذه البلاد العريقة و القديمة. إن أول كتاب تم نقله إلى الفارسية عن الفلسفة في العصر الحديث و كان في متناول أصحاب الرأي و أساتذة الحكمة في إيران هو كتاب مشهور في هذا العصر الحديث أي كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» من مؤلفات رينه ديكارت. و قد يكون صحيحاً أن ندرجه مع كتاب «الإحياء الكبير» لفرنسيس بيكن في عداد الكتب الأولية لتعليم الفلسفة في عصرها الحديث.

يعدّ ديكارت (١٦٥٠-١٦٥٩) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة

عند أصحاب الاتجاه العقلي في الغرب، و يعتبر كتابه المذكور أهم إعلان عن اتخاذ طريقة جديدة للتفكير الفلسفي. لقد ترجم هذا الكتاب في إيران تحت عنوان (كتاب ديكارت) (أي ديكارت) أو «الحكمة الناصرية» بواسطة كنت دوغوبينو و مساعدة إميل برنه من أعضاء السفارة الفرنسية في إيران و بالتعاون مع «الغازار رحيم موسائي الهمداني» المشهور بـ (ملأ لاله زار) و هو من كهنة اليهود المقيمين في إيران و تم نشره. كما نقل هذا الكتاب مرة أخرى إلى الفارسية بواسطة أفضل الملك الكرمانى عندما كان يقيم في تركيا، فقد ترجمه إلى الفارسية من الترجمة التركية لهذا الكتاب و سَمَّاه (كتاب النطق) (التحدث). و كان محمد علي فروغي آخر من قدم ترجمة منقحة للكتاب تحت عنوان (التحدث في الطريقة الديكارتية). لقد أحدثت ترجمة هذا الكتاب حركة جديدة في أوساط مترجمي الآثار الفلسفية و استقرت عملية ترجمة الآثار و النصوص الفلسفية الغربية في إيران التي شهدت حتى اليوم حركة متنامية من الناحية الكمية و الكيفية، إلا أن كتاب ديكارت لم يترك أثراً ذاهال على مسار الحوار و التبادل مع الفلسفة الإسلامية، إلا أثراً هادئاً بل مجهولاً على السُّنة الفكرية و التعليمية في الحكمة الإسلامية. و قد خيم جوُّ عدم الاهتمام بالتراث الفلسفي الغربي على الأوساط و المدارس التقليدية للحكمة، إلى أن أثارت أمواج الفلسفة المادية زوبعة في المجتمع في العقد الثاني و خاصة في العقد الثالث للقرن الهجري الشمسي الجاري، حيث هبَّ عدد من أصحاب تراث الحكمة الإسلامية التقليدية من منطلق أداء الواجب و إبلاغ رسالتهم و الدفاع عن الشعور المذهبي و الديني، فدخلوا ساحة الحوار مع الفلسفات و المدارس الفكرية الجديدة. إن أبرز شخصية و ربما الوحيدة في هذا الحوار هو المرحوم العلامة السيد محمد

حسين الطباطبائي الذي دوّن رسالته الصغيرة تحت عنوان «أصول الفلسفة و منهج الواقعية» و ذلك اعتماداً على كتاب «مسيرة الحكمة في أوروبا» للمرحوم محمد علي فروغی و رداً على الكراسات و الكتب الفارسية للدكتور تقي أراني مؤسس الفكر الماركسي و المادي الديالكتيكي و التاريخي في إيران. و قد أخذت هذه الرسالة شكل كتاب متكامل بتعليقات الأستاذ مرتضى مطهري القيمة التي وردت في هامش الكتاب. و كان هذا الكتاب بمثابة أحدث كتاب يتناول أسس و مبادئ الفلسفة الإسلامية و المقارنة^١. و لعلنا يمكن أن نعتبره الوثيقة الموثقة الوحيدة في هذا المجال. إن الشخص الوحيد الذي أبدى رد فعل أمام ديكا رت من بين أساتذة الفلسفة و الحكمة الإسلامية هو صاحب بدائع الحكم الذي وضع هذا الكتاب في الرد على أسئلة حول المقارنة بين أصول الفلسفة الإسلامية و الفلسفة الغربية الجديدة. و لكن هذا الأستاذ الفاضل لكونه لم يدرس الفلسفة الغربية بشكل جدي لم يتمكن من سبر أغوارها جيداً. إن لموضوع مواجهة الفلاسفة و المفكرين البارزين في حقل الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران في العصر الحديث مع الأفكار الفلسفية الغربية قصة طويلة لا تسعها هذه العجالة، و لكن لابد من الإشارة هنا إلى أن من بين جميع الأساتذة الكبار لفلسفة الإسلامية الذين حفظوا لنا هذا التراث الجليل للمعارف الجليلة للثقافة الإسلامية نواجه عدداً قليلاً من الشخصيات البارزة التي كانت مطلعة على الفلسفة و الفكر الغربيين و قامت بحل المشاكل الفلسفية و

١. و جدير بالذكر أن الشهيد السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه قد حذا حذوها فقد ألف رحمة الله عليه كتاباً سماه «فلسفتنا» و قد أفاد في أكثر مباحثه من كتاب أصول الفلسفة و تمايلها.

المسائل العقلية بشكل تطبيقي. من هذه الشخصيات العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وأخيراً الأستاذ مهدي حائري اليزدي.

لقد كان المرحوم العلامة الطباطبائي أستاذاً كبيراً للفلسفة المشائية والحكمة المتعالية ومفسراً مشهوراً للقرآن الكريم. كما كان العلامة الطباطبائي مجتهداً دقيق النظر في الفقه والأصول عميقاً فيهما. لقد كان كتابه «أصول الفلسفة ومنهج الواقعية» بمثابة بيان يعلن عن مواقف سنة الفلسفة الإسلامية المعاصرة وبمثابة ردّ على التعاليم المادية والديالكتيكية والاتجاهات المادية الأخرى للفلسفة الغربية. هنا يجب ألا ننفل المرحوم سيد جمال الدين الأسدآبادي مؤلف الرسالة النيجرية (رداً على الفلسفة الطبيعية أو الدهرية على حد قول القدماء) الذي كان رائداً من رواد هذه الحركة الفكرية والفلسفية، ولكنه أعلى الله مقامه لم يكن في عداد الأساتذة المبرزين ولا صاحب طريقة خاصة به في الفلسفة الإسلامية، كما لم تكن الفلسفة الطبيعية التي دحضها السيد جمال الدين الأسدآبادي نظاماً فلسفياً منطقياً متلاحم الأجزاء في النظرات الفلسفية بمعناها الأخص. ومن الشخصيات الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في مجال الحوار بين الفلسفة الإسلامية والغربية آية الله الشهيد مرتضى مطهري أحد تلامذة العلامة الطباطبائي. إلا أنه لم يدرس الفلسفة الغربية من منابعها الأصلية شأنه في ذلك شأن أستاذه المرحوم العلامة الطباطبائي، وكان اطلاعه على هذه الفلسفة من خلال النصوص المترجمة وآثار المؤلفين في داخل البلاد، وإن كانت قدرته الذاتية الفائقة قد عوضت إلى حد كبير عن عدم حصوله على منابع الأصلية. ولكن أحداً من هؤلاء المفكرين العظماء لم يتناولوا من معين الفلسفة الغربية بشكل مباشر ولم يدرسوها من منابعها الأصلية الأولية. لأنَّ

أياً منهم لم يكن ملتماً بإحدى اللغات الأوروبية، وكان اطلاعهم عن طريق الترجمة التي قد تفتقد إلى الصحة و تبتعد عن أصالة النص و قد تكون ممزوجة بالأخطاء أيضاً.

و يمكن اعتبار المرحوم الأستاذ مهدي حائري اليزدي أول شخصية قد تلقى تعليماً تقليدياً إسلامياً و درس العلوم العقلية و النقلية و اطلع على أفكار أعلام كابن سينا و الفارابي و السهروردي و ملاصدرا و ابن عربي و خواجه نصير و غيرهم بشكل عميق. كما أنه قد دخل في بحر الأفكار الفلسفية لفلاسفة من أمثال كانت و هيغل و ديكارت و راسل و أمثالهم. و قد تناول لأول مرة كأستاذ مجتهد في الفلسفة الإسلامية مواضيع بالبحث و ألف فيها ما لم يكن للفلسفة الإسلامية التقليدية التي مضى عليها ألف عام، عهدُ بها بل تناول أفكاراً نشأت في أحضان الفلسفة و الثقافة الغربيةتين. لذلك تمتاز مؤلفات المرحوم حائري اليزدي المتعددة، بأهميتها البالغة في مجال المباحث المتعلقة بالفلسفة المقارنة حول المواضيع و المسائل المطروحة في الفلسفة الغربية و الفلسفة الإسلامية. فقد ألف المرحوم حائري اليزدي مؤلفات جليلة متعددة باللغة الفارسية منها (هرم الوجود) و (بحوث العقل النظري) و (بحوث العقل العملي) و أخيراً (الحكمة و الحكومة)، و يعد جميعها رغم الانتقادات الموجهة إليها من قبل النقاد و أصحاب الرأي، من الآثار التقليدية للفلسفة المقارنة في إيران في العصر الحديث. يمكن اعتبار حائري اليزدي بحق أحد الممثلين البارزين للفكر الفلسفي الإسلامي و الذي قام بالتحاور مع الفرع الغربي للفلسفة، و ذلك بعد اكتسابه للمهارة اللازمة و التخصص في هذه الفلسفة، إنه يعالج أسئلة طرحت في المجال العقلي و الفكري الغربي، و من هنا جاءت آثاره لتتفع الباحثين و طلاب

الفلسفة الإسلامية، كما أنها تنفع الطلاب و الدارسين في المدارس الفلسفية الغربية.

٣. نبذة مختصرة عن حياة الفيلسوف حائري اليزدي

ولد حائري اليزدي قبل سبع و سبعين سنة في عام (١٣٠٢ هـ) في مدينة قم في عائلة آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري المرجع الشيعي الشهير و مؤسس الحوزة العلمية المقدسة في قم، و قد اجتاز المراحل الدراسية الأولى التقليدية في المدينة نفسها تحت إشراف والده. ثم بدأ دراسته الرسمية في نفس الحوزة العلمية حيث اكتسب مهارة في فرعي العلوم التقليدية و العلوم العقلية و تخصص فيها. و نال مرتبة الاجتهاد و الأستاذية حسب المصطلح المعروف في الحوزات العلمية. و من جملة ما يحسب له تتلمذه على الأساتذة البارعين بشتى التخصصات في فروع العلوم و الفنون الشرعية و العرفية. فقد تتلمذ في الفقه على آية الله السيد محمد حجت كوه كمرى. و نال الاجتهاد عند آية الله البروجردى. ثم تعلم الحكمة المشائية بقراءة نصوص مختلفة مثل شرح ملاصدرا على «الهداية» لأثير الدين الأبهري و شرح خواجة نصيرالدين الطوسي على الإشارات و التنبهات لابن سينا على الأستاذ آية الله السيد أحمد الخوانساري. كما درس كتاب الشفاء لابن سينا على ميرزا مهدي الآشتياني، كما تتلمذ على الامام الخميني (قدس سره) لدراسة الحكمة المتعالية و دراسة شرح منظومة الحكيم السبزواري و الأسفار الأربعة لملاصدرا. و كان الإمام الخميني (قدس سره) آنذاك يقوم بتدريس الفلسفة و العرفان على خلاف النمط السائد في قم. ثم تتلمذ الأستاذ حائري اليزدي في الرياضيات التقليدية و

حتى علم النجوم و الفلك على أساتذته بارعين في كل فرع حتى آلم في نهاية المطاف بالعلوم المختلفة الرائجة و التقليدية و مجموعة واسعة من العلوم المعروفة في انحوزات العلمية الشيعة، و تخرج منها أستاذاً متضلعاُ بمختلف العلوم. ولكنه بعد ذلك دعي إلى جامعة طهران لتقديم ما في جعبته العلمية و الفلسفية كأستاذ للفلسفة الإسلامية، و لم يكتف بذلك واتجه إلى الغرب و درس لمدة عشر سنوات في الولايات المتحدة الأميركية و كندا في أشهر جامعاتها كجامعة تورنتو و ميشيغان، الفلسفة الغربية حتى نال عام ١٩٧٩ م شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة تورنتو الكندية. إن الإشارة إلى مسيرته العلمية هنا قد جاءت تأكيداً على مكانته العلمية و الفلسفية في فرعي الفلسفة، كما جاءت تأكيداً على علمه و جدارته في إيجاد الاتصال و الحوار بين النظامين الفلسفي الإسلامي و الغربي و مدى مقدرته على ذلك.

٤. نبذة مختصرة عن آثاره

الف) العلم الكلي

يعتبر كتاب العلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة أول تأليف للأستاذ حيث طبع لأول مرة في مايو عام ١٩٥٦ م. و للمرة الأخيرة عام ١٩٩٣ م. و يشتمل هذا الكتاب على محاضرات الأستاذ حول المواضيع الفلسفية المهمة في الفلسفة الإسلامية التقليدية كأصالة الوجود، الوجود الذهني و اتحاد العاقل و المعقول و موضوع الإمكان و الحدوث و القدم و الوحدة و الكثرة و غيرها من الموضوعات. يبدأ الكتاب بمقدمة حول «فائدة الفلسفة» و قضية «مدى حاجة الإنسان الذاتية و الطبيعية إلى الفلسفة التي تدفع الإنسان إلى بذل الجهد و الوقت لنيلها». يحاول الأستاذ رداً على هذا السؤال

والأسئلة الأخرى أن يعتمد عن أسلوب «بعض المتفلسفين المعاصرين الذين يسهون في الكلام بحيث يصبح كلامهم عبثاً من غير جدوى». بل يقول في كلام مقتضب «إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة كما هي في أية مرتبة وبأي شكل وتعتمد ماهيتها على إدراك الحقيقة، إذاً لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكار الفلسفة نتيجة طبيعية لإنكار الإدراك والحقيقة، في حين أن إنكار أي من الإدراك أو الحقيقة غير ممكن، كما لا يمكن إنكار وتعطيل العقل الذي يعد النواة المركزية للبشر، والفصل المميز بين الإنسان والحيوان». إن كتاب «العلم الكلي» مؤلف شامل بلغة فارسية متينة ويعد في المجموع أفضل كتاب في موضوعات الفلسفة الإسلامية التقليدية المختلفة في عصرنا الحاضر. ويبدو أنه يمكن أن يكون مدخلاً موثقاً به لجميع الباحثين في الفلسفة الإسلامية التقليدية وفهم موضوعاتها ومحاورها الأساسية. ويعد كثير من كليات الفلسفة ومراكزها هذا الكتاب أحد المصادر الدراسية للفلسفة الإسلامية.

(ب) بحوث العقل النظري

إن كتاب «بحوث العقل النظري» مجموعة شاملة تبحث في الفلسفة الإسلامية، تناول فيه المؤلف أهم المواضيع والمسائل المطروحة في مجال الفلسفة الإسلامية. وقد قام الأستاذ بعد الانتهاء من البحث والتحقيق، حسب مقتضيات بالمقارنة والتطبيق، وقد نقل آراء متعددة للآخرين، منها الآراء المخالفة، ومنها آراء موافقة، ثم قام بنفس الأسلوب التحقيقي بدراسة هذه الآراء. يتضمن هذا الكتاب مقدمة مفصلة وشاملة تحت عنوان «صورة عن الفلسفة الإسلامية المعاصرة»، وأربعة عشر فصلاً. تناول المؤلف في

الفصل الأول مباحث دراسة المناهج^١ أو الميثودولوجيا، التي تشمل المواضيع والمبادئ وقضايا العلوم، ثم قام في الفصل الثاني بتقديم تعريف للفلسفة ذاكراً تقسيماتها، ثم ناقش في الفصل الثالث الفلسفة بمعناها الخاص أي العلم الأسمى أو المتافيزيقيا. ونوقشت في الفصل الرابع «الحياة» باعتبارها موضوع الفلسفة الأولى و ثم البحث فيها، وقد تناولت بقية الفصول القضايا الرئيسية للفلسفة الإسلامية كالمفهوم والمصداق والاشتراك اللفظي والمفهومي والوجود والشك في الوجود وأصالة الوجود وأدلتها والوجود الرابط. وقد تناول الفصل الثالث عشر وهو من أهم وأحسن فصول الكتاب وأنفعها موضوع التوحيد التطبيقي. وجاءت في الفصل الرابع عشر ترمينولوجيا فلسفية تحقيقية لايضاح بعض المصطلحات الفلسفية كالعقل والعلم والحيثيات والحد والتصور. طبع الكتاب مرات عديدة في جامعة طهران شركة انتشار المساهمة و دار أمير كبير للنشر. و يعود تاريخ تأليف الكتاب حسب ما ورد في نهاية المقدمة إلى عام ١٣٤٧ هـ. ش الموافق لعام ١٩٦٨ م.

ج) بحوث العقل العملي

هناك فارق كبير وأساس بين فلسفة الأخلاق والقواعد الأخلاقية، ويفرق بين قضاياهما ومباحثهما. إن الأول هو المعرفة الأنسب للأخلاق أو كما يقال عنه ما وراء الأخلاق، ويعبر عنه عادة بفلسفة الأخلاق. والثاني معرفة الأحكام والمعايير والقواعد الأخلاقية، والتي كانوا يعبرون عنه قديماً بعلم

الأخلاق. وهنا لابد من التنويه بأن المباحث الفلسفية الأخلاقية أو ما يسمى في الاصطلاح بفلسفة الأخلاق تنقسم إلى قسمين منفصلين ولكنهما مرتبطان. الأول هو فلسفة علم الأخلاق، وهي معرفة من الدرجة الثانية، و تبحث في المبادئ التصورية و التصديقية و مناهج علم الأخلاق. و الثاني نظرة فلسفية إلى الأخلاق نفسها، و يمكن تسميته اصطلاحاً ببعد الطبيعة في الأخلاق وهي معرفة من الدرجة الأولى و منوطة بالحقايق و القيم الأخلاقية. يعالج كتاب بحوث العقل العلمي فرعي الفلسفة و الأخلاق و إن لم يوضع حد يفصل بينهما. و تدور موضوعاته حول الكيانات المقدورة التي من أعراضها الذاتية الإيجابيات و السلبيات الأخلاقية و الصحيح و غير الصحيح و المسؤوليات و الأوامر. لقد عالج المؤلف بأسلوب إبداعي و طريقة فريدة بين أساتذة الفلسفة الإسلامية المتقدمين مباحث الفلسفة الأخلاقية و قضية الواجبات و المنهيات.

و قد طرح في القسم الأول أي في «طرح القضية» السؤال أو الشبهة التي أثارها «هيوم» حول التشتت المنطقي بين الكيانات و الواجبات، ثم وضعها. و يحاول في الأقسام الأخرى من خلال الجهود الفلسفية المبنية على التقاليد الفكرية للفلسفة الإسلامية و التراث الفكري و الفلسفي الغربي أي يبين موقفه من المشكلة المذكورة كأحد أساتذة الفلسفة الإسلامية البارعين. و جاءت فصول الكتاب تحت العناوين التالية: أنتولوجيا الواجبات و الكينونات، المنطق الصوري للواجبات و الكينونات، المنطق المادي للواجبات و الكينونات، و أخيراً دراسة عن نصوص الكلام الإسلامي. و قد قام المؤلف في القسم الأخير بتحليل نقدي تحقيقي للبحوث الكلامية للمتكلمين المسلمين المتقدمين حول الحسن و القبح و العدل. و قد طبع هذا الكتاب عام ١٩٨١ م.

(د) المتافيزيقيا

هذا الكتاب الذي يحمل عنوان المتافيزيقيا هو عبارة عن عشر مقالات فلسفية و منطقية للمرحوم الأستاذ حائري اليزدي بين أعوام ١٩٧٠ م و حتى عام ١٩٨١ م والتي طبعت في النشرات العلمية المتعددة. المقالة الأولى طبعت في عدد من متابعين لمجلة «الأفكار الجديدة في العلوم الإنسانية» و المقالات التي تأتي بعدها تحمل العناوين التالية: المعرفة الأفضل لله، ما هي الأنتولوجيا التوحيدية، برهان الصديقيين، و تعد هذه المقالات الثلاث في الواقع جزءاً من محاضرات الأستاذ في كلية الشريعة في جامعة طهران، نشرتها مجلة سروش أولاً ثم ظهرت في شكل كتاب تحت عنوان «الطريقة الصادقة للتوحيد أو الانتولوجيا التوحيدية»، اما المقالة التي تحمل عنوان «الله في فلسفة كانت» عبارة عن نص محاضرة للأستاذ في الجامعة نشرته مجلة المقالات و الدراسات (نشرة كلية الشريعة في جامعة طهران) في العدد ٣٦-٣٥. مقالة «الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» نص محاضرة للمرحوم الأستاذ في مؤتمر ابن سينا الذي أقيم عام ١٩٨١ م، و نشرت هذه المقالة مع مجموعة مقالات المؤتمر الألفي لابن سينا التي نشرتها اليونسكو، «العلاقة بين الوجود و الماهية في فلسفة ابن سينا» عنوان مقالة كتبها المؤلف في ذكرى الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري. «الإمكان العام» عنوان مقالة نقدية كتبها المؤلف رداً على بعض تعليقات المرحوم العلامة الطباطبائي (قدس سره) على كتاب الأسفار لصدر المتألهين نشرته مجلة كلية الآداب في شتاء عام ١٩٦٧، و قد رد المرحوم العلامة الطباطبائي على هذا النقد، فرد الأستاذ على نقده بمقالتين بعنوان «ما هي الموجبة السالبة المحمول؟» و «القضية و العلم التصديقي».

جدير بالذكر أن مجموعة المتأليفات تشتمل على مقالتين للمرحوم العلامة الطباطبائي تحت عنوان «دراسة حول الإمكان» و «قضية باسم المسوجبة المعدولة المحمول». طبع هذا الكتاب في ديسمبر ١٩٨١ م.

هـ) الوعي و الشهادة

إن هذا الكتاب ترجمة و شرح نقدي لرسالة التصور و التصديق لصدرالدين الشيرازي، و يتضمن نقداً لنظريات صدرالدين وردت فيه نظريات الأستاذ حائري حول موضوعين مهمين مطروحين في مبحث «العلم» و الفلسفة، هما «التصور» و «التصديق». و يمكن القول عن مضمون الكتاب بأنه يتناول مبحث العلم في الفلسفة الإسلامية في عدة أبواب و فصول. فهو أحياناً يتطرق إلى علم النفس و أحياناً أخرى يطرح مبحث المقولات، باعتباره أحد أقسام الكيف النفسي، وحيناً آخر مبحث الوجود الذهني، باعتباره منحى و نشأة من الوجود. و من تقسيمات العلم الأولية التقسيم إلى التصور و التصديق أو بتعبير المرحوم الأستاذ حائري «الوعي و الشهادة». إن التصور عبارة عن العلم و الإدراك البسيط من غير حكم، و التصديق حسب أحد الآراء معرفة يواكبها الحكم، أو هي الحكم و الإذعان حسب رأى آخر. إن المترجم المحقق دخل بكل قوة في سجال فكري لاختبار العقل و قام بنقد آراء الحكيم صدر المتألهين في الرسالة المذكورة و عالج كفيلاسوف صاحب نظام فكري خاص به، المشاكل و حاول حل المعضلات. طبع منتدى الحكمة و الفلسفة هذا الكتاب عام ١٣٦٠ هـ. ش، الموافق ١٩٨١ م لأول مرة، و أعيد طبعه مرة أخرى في مؤسسة الدراسات و البحوث الثقافية.

و) هرم الوجود

لعل أشهر آثار الأستاذ هو كتاب هرم الوجود، وقد ورد تحت العنوان المدرج على الغلاف هذا التعبير: (نظرة تحليلية عن المبادئ المعرفية التطبيقية للحياة)، وهو حصيلة محاضراته في «منتدى الحكمة والفلسفة»، عام ١٣٥٩ هـ.ش، الموافق عام ١٩٨٠ م، ويتضمن الكتاب آراءه الأساسية في الفلسفة. وقد تم تبويبه في اثني عشر فصلاً، وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨١ م تحت إشراف «المؤسسة الإيرانية لدراسة الثقافات». وهذه فصول الكتاب:

الف) الوجود أو الكون والكينونة

ب) الانتولوجيا الغربية والمعرفة الكونية الإسلامية

ج) برهان الصديقين من خلال المنطق الصوري

د) حول الكون والوجود

هـ) هرم الوجود في الفلسفة الإسلامية

و) قواعد الانتولوجيا التوحيدية

ز) انتولوجيا كانت و الايستمولوجيا

ح) هرم الوجود

ط) الكلي الطبيعي

ي) الحمل الهوهوي

ك) الفرد بالذات

ل) الإمكان بمعنى الفقر والحاجة

يعتبر الأستاذ حائري «مبحث معرفة الكون والوجود»، العلم الأفضل، و «أفضل المعارف البشرية»، و بمعنى «أشمل» العلوم، وذلك لخصوصية

مفهومها. فقد كان يعتقد بتقسيم خاص في قضية الكون هو «الاطلاق القسمي» و «الاطلاق المقسمي». وكان يفرّق في هذا المجال بين «الوجود المطلق» و «مطلق الوجود». وكان يرى أن كثيراً من مشاكل الفلسفة الشرقية والغربية قد وجدت لها حلول على أساس هذه المعرفة. و «قد مهدّ الطريق لفكرة الوجود والكون لاستنباط وإدراك واقع الحياة التوحيدية». فمن هذا الفارق التحليلي استطعنا إدراك «الفرد بالذات» في الكون والوجود من خلال الواقعيّات العينية والتجريبية في العالم بحواسنا الظاهرية. ونهتدي من خلال هذه الظواهر الطبيعية والعينية إلى عالم الحياة الكلي الذي قد رسم في هرم الكون والوجود. كان الأستاذ يعتقد أن مراتب الحياة المتفاوتة في هرم الانتولوجيا التوحيدية لهذه المراتب مع اختلافها وكثرتها وجماليات التجلي والظهور من جهة، والاختلاف في كثرة الضعف والتقدم والتأخر من جهة أخرى، كل ذلك ينبع من وحدة غير قابلة للانقسام والتشابه العيني والتحقيقي. إن نظرية هرم الكون والوجود كانت تشكّل جزءاً خاصاً من رسالة الدكتوراه للأستاذ الراحل، والتي نوقشت في فرع الفلسفة الأنالتيكية في جامعة تورنتو الكندية بدرجة ممتاز جداً، ونالت استحسان أساتذة الفلسفة المشهورين. تعد نظرية هرم الكون والانتولوجيا التوحيدية أساساً لجميع نظريات الأستاذ في الموضوعات المعرفية للعالم وعلم الاجتماع وحقوق الإنسان ومعرفة الإنسان وسياسة المدن ومباحث علم النفس، فلذلك تحظى بأهمية بالغة بين آثار الأستاذ.

ز) الحكمة والحكومة

وردت فلسفة الأستاذ حائري اليزدي السياسية وتحليله النظري الشامل

حول السياسة في كتاب الحكمة والحكومة. وقد ناقش الأستاذ في هذا الكتاب نظريته المعروفة المبنية على انفصال الحكومة عن الحكمة لالحكم (بضم الحاء). كما نوقشت نظرية الوكالة والشرعية الديمقراطية في هذا الكتاب. وقد وجهت هذه النظرية النقد على النظريات الديمقراطية الغربية خاصة آراء جان جاك روسو وآخرين. وقد طبع كتاب الحكمة والحكومة في بريطانيا عام ١٩٩٥ م باللغة الفارسية. إن ما يعطي أهمية كبيرة للكتاب - «الحكمة والحكومة» - الذي يبحث عن الفلسفة السياسية أو الحكومة كموضوع أساسي، ليس لكون المجتمع الإيراني المعاصر مهتماً أشد الاهتمام بالمباحث المتعلقة بالفكر السياسي من بين الأفكار المختلفة، وإنما تأتي أهمية الكتاب لكونه قد صدر من مؤلف قد خبر الفلسفة، وكان صاحب رأي فيها، ملماً بنظريات الحكماء المسلمين والفلاسفة الغربيين، كما كان فقيهاً مجتهداً صاحب قدرة على الاستنباط. وقد كان علم الفقه و يواكبه علم الكلام، يعالج منذ قرون عديدة المباحث السياسية وقضية الحكومة، سواء في ذلك فقهاء أهل السنة أو فقهاء المذهب الشيعي، إذ كانوا ينظرون جميعهم إلى الأحكام الخاصة بالحكومة واجبات المواطنين إزاء الحكومة، واجبات الحكومة تجاه الشعب، وكذلك أسس الشرعية للقدرة السياسية من منظور فقهي، ويطرحونها في الكتب الفقهية. في حين أن أتياً من المباحث الأخلاقية ومباحث معرفة الكون لم تطرح في حيز علم الفقه، وبقي الاستقلال والتفاوت قائماً بين الأحكام الشرعية مع هذين العلمين. حيث كانوا يقسمون العلوم الشرعية بشكل تقليدي إلى ثلاثة مجالات اعتقادية: المباحث المتعلقة بمعرفة الكون والوجود، والأخلاق، وأخيراً الأحكام الشرعية أي (الفقه). من هذا المنطلق يمكن أن ندرك المكانة

الرشيعة التي نالها مؤلف «الحكمة والحكومة» كشخصية جمعت بين الفقه و الفلسفة. ونظرة منا على خلفيّة الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية، و عدم اهتمامها بالأفكار السياسية في المؤلفات الفلسفية بعد عصر الفارابي، تؤيد هذا الكلام. حيث يمكن القول بأن المباحث السياسية والحكومية قد وردت في الغالب الأعم في الكتب الكلامية والفقهية، لا في الكتب الفلسفية. على كل حال فإن كتاب «الحكمة والحكومة» يمكن اعتباره في ميدان الفلسفة الإسلامية وفي اللغة الفارسية التي تعد ثاني لغة للثقافة و الفكر بين المسلمين، مثيلاً لكتاب «الجمهورية» في شكله الجديد، بل التالي لك تاب «المدينة الفاضلة» للفارابي. يعتمد صاحب كتاب «الحكمة والحكومة» كعادته المألوفة في سائر مؤلفاته ورسائله ومقالاته الفلسفية إلى تعزيز و تدعيم الأسس المعرفية الاستيمولوجية^١ و المعرفة الكونية الأنتولوجية^٢. يبدأ الكاتب كتابه بمفهوم الكون و الكينونة و الفوارق الموجودة بينهما، إن ما يؤدي إلى الفصل بين القضايا الفلسفية وقضايا العلوم الجزئية هو التفاوت بين الكون المحمولى أو مفهوم كان التامة مع الكيان الرابط أو مفهوم كان الناقصة، وهو ما يعبر عنه في الفارسية بالكينونة، يناقش المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب موضوع الفصل بين الكينونة و «الوجوب» و بين القضايا التوصيفية و القضايا التكليفية. إننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الكائن، عن الكائنات غير المقدورة. و لكننا نتحدث في القضايا التي تحمل مفهوم الوجوب عن الكائنات غير المقدورة. بناء على ذلك فإن القضايا من النوع الأول هي قضايا الحكمة النظرية، و القضايا الأخرى تعود إلى الحكمة العملية. ومع أن القضايا التي تحمل مفهوم

الوجوب، تعد من متعلقات إدراك العقل العملي، إلا أن «قضايا العقل العملي» التي «تكون برمتها في نطاق الاختيار وبنية الإرادة الإنسانية، تعد في الوقت نفسه من نوع الظواهر والكيانات الحقيقية التي تأتي إلى الوجود من أساس الاختيار والقدرة المبدعة والإرادة الفردية والجمعية لكائن خاص قد زُين بزينة الفكر وحرية التفكير والعمل الذي يسمى بالإنسان. يدرس الفصل الثالث ثنائية الوجود والماهية ليُقدم انطباعاً جديداً عن أصالة الوجود واعتباريات الماهية وعدم أصالتها، والتي تعد الأساس للحكمة المتعالية لملاصدرا. إن هذا الانطباع الجديد هو الذي تم تصميمه في قالب نظرية (هرم الكون أو هرمية الوجود) الإبداعية بواسطة المرحوم الأستاذ حائري (قدس سره الشريف)، وبعد الانتهاء من المباحث النظرية الأساسية يعرج المؤلف من خلال مفهوم الضرورة إلى ميدان الحكومة العملية. لقد كان للمرحوم العلامة الطباطبائي نقلة كهذه في مبحث الاعتباريات من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية من خلال المرور بالوجودات الحقيقية غير المقدورة إلى الوجودات الاعتبارية بالاستعانة من مفهوم الضرورة. لقد تضمن كتاب «بحوث العقل العملي» تفاصيل هذا البحث وكيفية الربط بين القضايا ذات مفهوم «الوجوب» والقضايا ذات مفهوم «الكينونة». وفصل آخر من الكتاب يدرس فوارق العقل النظري مع العقل العملي بشكل مسهب ليبين أن هذه النقلة مقبولة عقلياً. ثم يفتح المؤلف أول باب على مصراعيه للدخول في مبحث الفلسفة السياسية تحت عنوان «فلسفة وجود الحكومات». ويطرح نظرية جديدة مبتكرة في شرح اسم الحكومة ويحيل مفهومي الحكومة والحكم إلى مفهوم التصديق والإذعان والعلم التصديقي. وهذا أحد بدائع كتاب «الحكمة والحكومة» التي ستثمر ثمرات خاصة. نعم، إن الحكومة والحكم لا تنتميهما إلى أحد

فروع الحكمة العملية المثمرة تتبع في الأساس من الحكم والعلم التصديقي لحقائق الأشياء. ومن هنا ستكون كلمة الحكومة بمعنى التدبير والاستشارة العاقلة في أمور البلاد الجارية. ولا تعني إطلاقاً صدور الأوامر إلى الرعية. ولا يدرك هذا المفهوم إلا العقلاء حيث أن هذه النظرة إلى الحكومة تلازمها نظرة خاصة تجاه الشعب والمجتمع. تقول إحدى النظريات بأن البلاد ملك للرعية. وهم يحكمون على مصائرهم ولكنهم لتدبير الأمور وتنظيم التعاملات والتبادل يفوضون القدرة السياسية إلى الحكومة. ويجعلونها وكيلة تنوب عنهم. إلا أن النظرية الثانية ترى أن الناس عبارة عن مجموعات من الرعايا تتمتع بشيء من الراحة والأمن والحرية والرفاهية، وذلك كله من إنعام ولي النعمة أي الحكام عليهم. ويناقش المؤلف في فصل «المعرفة التجريبية للحكومة» و «المعرفة التحليلية للحكومة». الموضوع من خلال النظريتين. يقول المؤلف عن المعرفة التحليلية للحكومة: «إن من المسائل الأخرى التي يمكن الوصول إلى نتائج واقعية من خلالها في هذا الكلام بالإضافة إلى ما تمّ إيضاحه عن معنى الحكومة في هذا البحث، وعلاوة على دراسة الأنماط التجريبية المختلفة للحكومات في تاريخ المجتمعات الإنسانية، هي أن الماهية الحقيقية للحكومة التي تستقر في أي نظام وفي أي ظرف زمني أو مكاني، لن تكون حقيقة مستقلة منفصلة عن مجتمعتها، وإنما تكون الحكومة دوماً مظهراً وممثلاً وبروزاً لحقيقة ذلك المجتمع، ظهرت عيناً وفعلاً لتأخذ شكلاً تجريبياً وتاريخياً. إن القلب النابض لكتاب الحكمة والحكومة هو تلك النظرية التي تقول أن لأفراد المجتمع الواحد حق الملكية المشاع لبلادهم، ولكنهم يفوضون إلى الحاكم حق الاستفادة من ممتلكاتهم بالتوكيل. يتناول المؤلف في قسم «بنية المجتمع على أساس الملكية الفردية المشاع» آراء جان جاك روسو في كتاب «الاتفاق

الاجتماعي»، متحدثاً عن علاقة الفرد بالمجتمع أو علاقة الجزء بالكل، ليقوم بنقد النظرات المتعارف عليها فيما يتعلق بالمجتمع و الشخصية و الهوية. يقول: لقد تبين بوضوح من خلال ما ذكرناه إلى الآن بإسهاب، أن الفلسفة السياسية المتعلقة بالتحليل المعرفي لعلاقة المواطنين مع الحكومة أو الدولة، مازالت في بدايات طريقها، لأنها لم تتمكن من أن تفهم نفسها أو تفهم الآخرين بأنه كيف يمكن للفرد أن ينضوي تحت لواء المجموعة، و أن يقبل انتماء الكل إلى هذه الشخصية الحقوقية المجهولة مع حفظ و تأكيد الاستقلال و الشخصية الحقيقية و الفردية لأبناء جنسه «الإنسان»، من غير أن يخسر شخصيته الحقيقية أو يفقدها، ان حق ملكية المواطنين لبلادهم التي تعتبر المكان الكبير لحياتهم المشتركة يكون على رأي صاحب كتاب الحكمة و الحكومة بشكل الملكية الشخصية المشاعة، من غير أن تكون هناك حاجة إلى عقد اتفاق للتضامن و التعاون. و البلاد في الواقع عبارة عن مكان رحب واسع اختاره عدد من الناس لحياتهم الطبيعية بشكل حسب الضرورة، و جعلوه متسعاً لاستمرار حياتهم و حياة عوائلهم وأسرهم. و يطلق على هذا المكان الرحب و المشترك لوحده مدينة أو بلداً أو كلاهما معاً في بعض الأحيان (ص ١١٣).

إن الملكية الفردية و الشخصية المشاعة تضمن فردية المواطنين سياسياً و أخلاقياً و اجتماعياً، كما تصون حريتهم و استقلالهم في نطاق لا يقبل التغيير، لتعرب دوماً عن الحق الطبيعي لممارسة السيادة القومية للمجتمعات البشرية في كل مكان و بأي شكل من الأشكال. لقد أضفى طرح المباحث الكلامية المتعلقة بالإمامة و دراسة قاعدة اللطف، و كذلك طرح القضية الفلسفية و الكلامية و العلم العنائي الإلهي بالنظام الأحسن، طابعاً مميزاً على كتاب «الحكمة و الحكومة». إن هذا الكتاب الذي تضمن طرح و نقد

آراء و نظريات أكبر منظري الغرب منذ أفلاطون و حتى ماركس حول المجتمع و السياسة قد ارتبط بالآراء المجردة للمتكلمين و الفلاسفة المسلمين بشكل بديع رائع يجعلنا ألا نتردد لحظة في أنه من الآثار الخالدة و التقليدية للفلسفة السياسية الإسلامية. يعتبر فصل «المجتمع الإسلامي و المجتمعات الديمقراطية» من أهم و أحسن فصول الكتاب. و قد عالج موضوعات مثل «معرفة الإنسان في الإسلام» و «أصول علم الاجتماع الإسلامي» و «التعددية السياسية».

ح) العلم الحضوري^١

إن هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه ألفها الأستاذ الراحل عام ١٩٧٨م بإشراف عدد من أساتذة الفلسفة البارزين في الغرب في جامعة تورنتو الكندية، و هم البروفسور فرانكا و البروفسور ساوان^٢ و البروفسور اشميتز^٣ و البروفسور استيونسن^٤ و البروفسور لانغ^٥ و البروفسور فايرودر^٦. و قد استغرق تأليفها تسع سنوات في المجموع، و تعد من أشمل المؤلفات في مجالها.

كتب الدكتور حسين نصر مقدمة على طبعة هذا الكتاب الانجليزية التي نشرتها جامعة نيويورك عام ١٩٩٢م. يقول فيها: الأسس المعرفية في الفلسفة الإسلامية، العلم الحضوري، تأليف مهدي حائري اليزدي ليس كتاباً عادياً في مجال الفلسفة الإسلامية ولا يعدّ كتاباً آخر في مجموعة الكتب

1. Knowledge by Presence

2. D. Saran

3. K. Schmitz

4. J. Stevenson

5. T. Lang

6. R-R. Fairweather

المؤلفة سابقاً في هذا المجال في اللغات الأوروبية، بل يُعدّ هذا الكتاب أول آثار الفلسفة الإسلامية التقليدية الحية الجارية باللغة الإنجليزية ألفها رجل درّس العلوم و المعارف الفلسفية بالطريقة التقليدية و الكلاسيكية. إن هذا الكتاب ممثّل جدير للفلسفة الإسلامية التقليدية بلغة الفلسفة المعاصرة، و قد كتبها مؤلف ليس أستاذاً و مدرّساً لفلسفة ابن سينا و السهروردي و ملاصدرا فحسب، بل مفكّر يعرف جيداً أفكار راسل و ويتغنشتاين و كانت و جيمز^١.

إن أكثر القراء الغربيين لازلوا يجهلون الفلسفة التقليدية الإسلامية الحية، على الرغم من الجهود التي بذلها بعض الباحثين من أمثال هانري كوربن^٢ و توشيهيكو ايزوتسو للتعريف الأنسب و الأكثر للفلسفة التقليدية الإسلامية العريقة للغرب. لقد حصل الالتباس في محاولة رسم صورة عن مسار الحركة الفكرية و العقلية في الغرب حيث أُعتبر ما كان اللاتين يسمونه بفلسفة العرب فلسفة إسلامية، و أُحيلت هذه الفلسفة إلى العصور الوسطى، و حتى إن الكثيرين ممن كانت لهم رغبة في الفلسفة الإسلامية قد اعتبروها نفس مدرسة ابن رشد اللاتينية و مباحثات و مجادلات توماس آكويناس و دانس اسكان. لا تستطيع هذه الجماعة أن تتصور فلسفة إيرانية خارج النطاق العربي للحضارة الإسلامية للمقرون اللاحقة. لقد كانت إيران و

١. حقاً لهو نكران للمعروف إن لم نذكر الأيادي الكريمة و الخدمات الجليلة التي أسداها العالم للتحرير الأستاذ الدكتور سيّد حسين نصر في التعريف بالفلسفة بخاصة و العلوم و المعارف الإسلامية بخاصة للمعاهل و المتديات الثرية. و حقاً أيضاً أن آثار هذا العالم الفاضل قد أفصحت للغرب عن الفلسفة و العرفان الإسلاميين بشواهد و براهين بكرة و عبرت له عن لسان مؤلفها الذرب و لفته الرصينة المعبرة.

ما زالت المركز الأصلي للنشاط الفلسفي للعالم الإسلامي خلال ثمانية قرون.

ط) الحجة في الفقه

و آخر أثر مطبوع للأستاذ هو الحجة في الفقه في علم الأصول، و تعد آراؤه في علم الأصول أحد أهم جوانب آثار الأستاذ و أقلها شهرة. لقد دَوَّن الأستاذ في الثامنة عشرة من عمره دروس أصول الفقه لآية الله السيد محمد حجّت الكوهكمري، وكذلك درس الأصول لآية الله العظمى البروجردي، وقد أعدّ هذا الأثر للنشر بعد التنقيحات اللازمة فيه، لينشر في أربع مجلدات. و لم يطبع منه حتى الآن سوى المجلد الأول، إن عنوان «الحجة في الفقه» هو العنوان الأصلي لهذا المؤلف، و قد ورد تحت هذا العنوان «تقريرات و تحصيلات من الدراسات العالية لأعظم فقهاء عصره آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي «نور الله مضجعه» لأقل خدمة العلم مهدي الحائري اليزدي».

يقع المجلد الأول لهذا الأثر الجليل الذي نشرته مؤسسة الرسالة عام ١٩٩٩م، في ١٨٠ صفحة. قد يكون هذا الجزء أهم أجزاء الكتاب، إذ أنه يشتمل على المباحث الأساسية في علم الأصول، خاصة «في مباحث الألفاظ»، إن دراسة الأستاذ المستفيضة حول «الوضع»، و التي جاءت بعد مبحث «موضوع العلم»، تدل على شمولية هذا الكتاب بالمقارنة مع بقية المؤلفات في علم الأصول. و إننا نأسف لعدم وجود آية الله الدكتور مهدي الحائري اليزدي جامع الحكمين بيننا حتى يشهد انتشار بقية أجزاء الكتاب و أفكاره القيمة.

٥) التعليقات على تحفة الحكيم (الكتاب الحالي)

إن هذا الكتاب في الواقع تعليقات قليلة على تحفة الحكيم للمحقق الأصفهاني، ويمكن أن نعتبره آخر مؤلف من مؤلفاته، وقد كتبه في آخر أيام حياته، حيث كانت وطأة المرض عليه شديدة، وكان مرض باركينسون قد شل قواه فكان يقوم بتأليف هذا الكتاب عند ما تهدأ رجفة يده باستخدام الأدوية، ولعله كان قد أدرك بأن الموت لن يمهلّه كي ينهي هذا الكتاب، فلذلك سلّم لي مذكرته كي أرتب ما دوّته بخط ربما يعجز الآخرون عن قراءته لعدم معرفتهم به، وأن أعدها للطبع. وقد قبلت ذلك بكل اغتباط و سرور. إن ما كان يمتاز به الأستاذ من روح البحث و الشعور المرهف و الحماس للنقد و المناقشة قد علّمني الكثير، ولم يكن الألم و عناء المرض المضي من جهة، و تصريحات بعض العوام الذين دخلو الساحات الثقافية و كانوا يسيئون إلى هذا الرجل العظيم و ينتقصون منه باسم النقد، لم يكن كل ذلك ليثنيه عن مواصلة الطريق. إنه كان يواصل عمله و يقوم بواجب التفكير و التنوير إلى أن جاءت اللحظة الأخيرة حيث ترك القلم و اتجه نحو المستشفى ليفارق الحياة في ١٧ من شهر تير عام ١٣٧٨ هـ / ش ١٩٩٨ م. لقد فارق طائر روحه قفص الجسد ليرحل إلى الرفيق الأعلى و إن كان نوره خالداً و لم يزل يضيء الدروب، أو كما قال حافظ الشيرازي:

عُد و افتح الرمس بعد وفاتي؛ و انظر طبيب شوقي يعلو من رفاتي.

اللهم اغفر له و لوأديه و لجميع المؤمنين و المؤمنات.

سيد مصطفى محقق داماد

طهران ١٣٨٠ هـ ش



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تحفة الحكيم



مركز تحفہ حکیم

للفقيه المتأله:

آية الله الحاج شيخ محمد حسين

الغروي الاصفهاني (ره)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس

(الموضوع و الصفحة)

- مقدمة (٥٩) تعريف الوجود (٦٠) اصالة الوجود - اشتراك الوجود (٦٠)
زيادة الوجود على الماهية (٦١) الواجب لاماهية له (٦١) حقيقة الوجود
تشكيكية واحدة (٦١) إثبات الوجود الذهني (٦٢) المعقول الأول و الثاني
عند الحكيم والميزاني (٦٣) تقسيم الوجود و العدم الى المطلق و
المقيد (٦٣) الأحكام السلبية للوجود (٦٤) تكثر الوجود - بالتشكيك و
بالماهية (٦٤) المعدوم ليس بشيء (٦٥) عدم التمايز في الاعدام (٦٥)
امتناع اعادة المعدوم (٦٥) دفع شبهة المعدوم المطلق (٦٦) مناط الصدق
في القضايا (٦٧) أقسام الجعل و ما هو مجعول بذاته (٦٧) تقسيم الوجود
إلى المحمولي و غيره (٦٨) مواد القضايا و جهاتها (٦٩) الجهات
اعتبارية (٦٩) أقسام الجهات (٦٩) مباحث خاصة بالامكان (٧٠) نفي
الأولية الذاتية و الغيرية (٧٢) الامكان الاستعدادي (٧٢) الحدوث
والقدم (٧٣) مرجع حدوث العالم فيما لا يزال (٧٤) أقسام السبق و

للحقوق (٧٤) ملاك السبق بأقسامه (٧٤) القوة و الفعل و أقسامها (٧٥)
سبق القوة على الفعل و عدمه (٧٤) الماهية و لواحقها (٧٤) اعتبارات
الماهية (٧٧) بعض أحكام أجزاء الماهية (٧٨) إن حقيقة النوع فصله
الأخير (٧٨) كيفية التركيب في الأجزاء الحدية (٧٨) خواص
الأجزاء (٧٩) لزوم الحاجة بين أجزاء المركب (٧٩) التشخيص (٧٩) أنحاء
التشخيص (٨٠) الوحدة و الكثرة (٨٠) تقسيم الوحدة (٨١) الاتحاد و
الهووية (٨٢) تقسيم الحمل (٨٢) تقسيم آخر للحمل (٨٣) بعض أحكام
الوحدة (٨٣) تميم (٨٣) التقابل و أقسامه (٨٣) تقابل السلب و
الايجاب (٨٤) تقابل العدم و الملكة (٨٤) تقابل التضاييف (٨٥) تقابل
التضاد (٨٥) تميم (٨٤) مباحث العلة و المعلول (٨٤) أقسام العلة
الفاعلية (٨٤) نحو فاعليته تعالى مجده (٨٧) تمثيل لفاعلية النفس (٨٨)
البحث عن الغاية (٨٨) دفع الشكوك عن الغاية (٨٩) العلة الصورية (٩٠)
العلة المادية (٩٠) الأحكام المشتركة بين العلل الأربع (٩١) بعض
الأحكام المتعلقة بالعلّة الجسمانيّة (٩١) الأحكام المشتركة بين العلة و
المعلول (٩٢) مباحث الجواهر و الاعراض (٩٣) تعريف الجواهر و
أقسامه (٩٣) تعريف العرض (٩٣) الكم (٩٤) الكيف (٩٥) الكيفيات
النفسانية (٩٥) الكيفيات المحسوسة (٩٧) الكيفيات الاستعدادية (٩٩)

الكيفيات المختصة بالكميات (٩٩) الملك و الجدة (١٠٠) الوضع (١٠٠) متى (١٠٠) الأيمن (١٠١) فى مقولتى الفعل و الانفعال (١٠١) الاضافة (١٠١) الالهيات (١٠٢) إثبات واجب الوجود (١٠٣) توحيده تعالى من حيث وجوب الوجود (١٠٣) توحيده تعالى من حيث الصانعية (١٠٣) بساطته تعالى (١٠٤) تقسيم صفاته تعالى (١٠٤) إثبات الصفات الثبوتية (١٠٥) عينية الصفات الحقيقية (١٠٥) علمه تعالى بذاته (١٠٥) علمه تعالى بما سواه (١٠٦) علمه تعالى الفعلي بعد الایجاد (١٠٦) مراتب علمه تعالى مجده (١٠٦) قدرته تعالى (١٠٧) إرادته تعالى شأنه (١٠٨) إنه تعالى غاية الغايات (١٠٩) حياته تعالى (١٠٩) بصره و سمعه تعالى شأنه (١١٠) كلامه تعالى شأنه (١١٠) الفرق بين الكلام و الكتاب (١١١) الخاتمة (١١٢).



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد اسلامی

مقدمة

يا مبدأ الكل اليك المنتهى
يا مُبدع العقول والأرواح
كُلُّ لسانٍ الكلَّ عن ثنائِكَ
أنت كما أثبتت يا ربَّ على
صلِّ على فاتح باب الرحمة
معلِّم الحكمة والكتاب
و آله الغرِّ الولاية السادة
في ملكوت الغيب والشهادة
لك الجلال و الجمال والبها
و منشئ النفوس و الأشباح
و ضلُّ في بيداء كبريائك
نفسك لا أحصي ثناءً لولا
و خاتم الرُّسل نبيِّ الأمة
و قائد الخلق إلى الصواب
في ملكوت الغيب و الشهادة

و بعد حمد الله حق حمده
(محمد) هو (الحسين) النجفي
فضيلة الحكمة في العلوم
و كيف و هي عند أهل المعرفة
و صنعه من أمره و خلقه
و هذه منظومة في الحكمة
و انها لدى النفوس المُلهمة
و هو كتاب احكمت آياته
يقول عبدالله و ابن عبده
عامله الله بلطفه الخفي
تعرف من فضيلة المعلوم
معرفة الواجب ذاتاً وصفه
و جمعه لكل بعد فرقه
حاوية اصولها المهمة
صحيفة من صحف مكرمه
و قُصِّلت بالحق بيَّاته

و فيه من لطائف المعارف
و كيف و المنعوت فيها الحق
وسميتها ؛ (تحفة الحكيم)
ما هو قرة لعين العارف
و الحق باتباعه أحق!
معتصماً بالواهب العليم

تعريف الوجود

الحدّ كالرسم لدى التحقيق
و ليس للوجود معنى ماهوي
فليس مفهوم الوجود يُعرف
و كُنْههُ يُعرف بالشهود
بل تتحليل صورة علميّه
يختص بالوجود طردُ العدم
و ليست العلة للممعلول
و هو مدار الوحدة المعتبره
و مركز التوحيد ذاتاً وصفه
و كونه مطابق العنوان
و ليس في ثبوته لذاته
يوصف بالاسميّ و الحقيقي^٢
و إنّ شرح اللفظ شأن اللغوي^٣
إلا بلفظ هو منه أعرف
لاغير كالرسوم و الحدود^٤
في النفس للهوية العينيّه
إذ مساواه عَدَمٌ أو عَدَمِي
مناط طرد العدم البديل^٥
في الحمل بل كانت به المغايره^٦
و فعلاً ايضاً عند أهل المعرفة
بالذات عينُ الكون في الأعيان
غناه عن جميع حيثياته^٧

اشتراك الوجود

الحق أن صحه التقسيم
و وحدة النقيض خير شاهد
و لا يزول القطع بالوجود
و ليس ما في الكون إلا آيه
علامة الشركة في المفهوم
فواحد ايضاً نقيض الواحد^٨
بالشك في ماهية الوجود
والاتحاد مقتضى الحكايه

إذ لا تحاكي كثرة بالذات عن واحد في الذات والصفات
و ليس في الشركة من تشبيه و الظل لا يبلغ شأن ذيه

زيادة الوجود على الماهية

لأريب في زيادة الوجود معنى على ماهية الموجود^٩
و إنما الوحدة والعينية في الذهن و الخارج في الهوية
لسلبه عنها بسلب ذاتي و لا فتقاره إلى الاثبات
و السلب لا ينفي سوى العينية لصحة السلب مع الجزئية^{١٠}
و مورد البحث هي الشخصية فيظل الشائع بالكلية^{١١}
و لانفكاكها لدى التعقل عن الوجودين بلا تعمل
ثم اتحاد الكل ليس يعقل إلا محالاً و كذا التسلسل

الواجب لا ماهية له

ليس لذات الحق حد ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي^{١٢}
و العرضي دائماً معلل فيلزم الدور أو التسلسل^{١٣}

حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهد^{١٤}
و ليست الوحدة ما هويّه جنسية نسوعية صنفه
و ليست الوحدة أيضاً بالعدد بل هي ظل وحدة الحق الأحد^{١٥}
و هي على وحدتها بسيطة لها مراتب بسما محيطه^{١٦}
و ما به التشكيك و التشريك عين الوجود ما له شريك^{١٧}

و قليل بل حقايق مغايره
و من يقول أنها ذات حصص
لأنها في هذه الطريقه
و وحدة الكثير منه ظاهره
فليس بالمعنى الأعم بل أخص
تسجيلات نسير الحقيقه

إثبات الوجود الذهني

للشيء نحوان من الظهور
و ليس للمحال و المعدوم
و هكذا عوارض الماهيه
فالعلم بالكل وجود الكل
و ليس الاعتبار بالمفهوم
بل اعتبار الفرض و التقدير
و ليس فيه وحدة الاثنين^(١)
فانه العارض للماهيه
و ليس يقتضي انحفاظ الذات
اذ ماله تقابل بالذات
فالعلم بالجواهر كيف و عرض
بل هو عقل عاقل معقول
قليل^(٢) لا كيف على المرسوم
و صح في الاول دون الثاني
فمنه عيني و منه نوري^{١٨}
مطابق في خارج المفهوم^{١٩}
كالوحدة الصرفة و الكليه^{٢٠}
في النفس لكن بوجود ظلي^{٢١}
في الحكم ايجاباً على المعدوم
و أنه نحون الحضور^{٢٢}
و لا قيامه بموضوعين^{٢٣}
و ليس من عوارض الهويه^{٢٤}
الجمع بين المتقابلات
ماكان بالشائع لا بالذاتي
و الجواهر المعلوم كيف بالعرض
و ليس في النفس له حلول
و العلم من مقولة المعلوم
فانه مخالف البرهان

و الانقلاب ليس بالسديد ^(٣)	إلا على إصالة الوجود ^{٢٥}
لا يصح الالتزام بالشبح ^(٤)	فانه إنكار ما قد اتضح ^{٢٦}
و الشبح اللازم للهوته	فلم يكن مطابق الكيفية ^{٢٧}
و الفرق ^(٥) بالقيام و الحصول	قول به وليس بالمعقول
إذ ليس ما هناك موجودين	و لا اتحاد للمعقولتين
و ليس للحصول في المجرد	معنى سوى الحلول بالتجرد ^{٢٨}

المعقول الأول و الثاني عند الحكيم و الميزاني

ما كان في العين له عروض	فالصدق فيها لازم مفروض
و حيث لا عروض في العقل	فذاك معقول بوصف الاول
و ما له العروض في العقل أعم	من حيث صدقه و إن خص و عم
فكل معقول يسمى الثاني	بالصدق في العقل لدى الميزاني
و بالعروض فيه والتعميم	في صدقه الثاني لدى الحكيم

تقسيم الوجود و العدم إلى المطلق و المقيد

الحق أن مطلق الوجود	يوصف بالاطلاق و التقييد
والمطلق المحمول في القضية	على الوجود أو على الماهية
و العدم المطلق سلب المطلق	مضافاً أو محضاً بقول مطلق ^{٢٩}

٤. كما عن جماعة من الحكماء.

٢. كما عن السيد السند.

٥. كما عن القوشجي.

و الربط في الهليّة المركبه مقيد حيث تكون موجه
و سلبه مقيد من العدم لا ربط سلبه و لا المعنى الأعم^{٢٠}

الأحكام السلبية للوجود

إنّ الوجود في تطوّراته أمرٌ بسيطٌ بتمام ذاته
فأنّه بمقتضى المقابله مقابل للعدم البديل له
فليس ذاته عدا طرد العدم فهي بسيطة على الوجه الأتم^{٢١}
من دون حاجة إلى مقوّم في ذاته و لا إلى مقسم^{٢٢}
للخلف في الأول بالوجدان و الانقلاب بين في الثاني^{٢٣}
و حينما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل^{٢٤}
و كلّ ما يعرض للماهيّة بالذات منفي عن الهويّة

تكثر الوجود بالتشكيك و بالماهية

لا يتكثر الوجود وحده ألا بما ليس ينافي الوحده^{٢٥}
ففي الوجود كثرة نوريه بالذات كالعوالم العقليه
فأنّها مراتب مشككه فذاتها فيما به مشتركه
و امتنع التشكيك في المعاني و ليس فيه للوجود ثان
فأنّها بذاتها تختلف و ليس فيها ما به تألف
و كثرة أخرى له بالعرض فأنّها كثرة أمر عرضي
و وحدة الحقيقة العينية تجامع الكثرة في الماهيه
إذ ليس في الوجود للماهيه تخلّل فكيف الاثنينيّه

المعدوم ليس بشيء

بِالذات لا ثبوت للماهية وحيث لا ثبوت لا شيء
 بل الثبوت يتبع الهوية عينية تكون أو ذهنية
 وليس للعلم بها في الأزل شهادة لما يرى المعتزلي
 إذ صفة العلم بها لا تقتضي ثبوتها بالذات بل بالعرض
 وأنها واجدة لذاتها في العقل كالامكان من صفاتها^{٢٦}
 ولا ينافي الوصف بالضرورة فإنها مادام بالضرورة
 وليس للمعدوم في الإخبار عنه سوى الفرض والاعتبار^{٢٧}
 والعقل قد قضى بتفي الواسطة والشبهات كلها مغالطة
 إذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود^{٢٨}
 وليس ما يعرضه الكلية في الذهن آيأ عن الشخصية
 وليس في الجنس البسيط الخارجي تقوم نوعه في الخارج

عدم التمايز في الأعدام

لا ريب في وحدة مفهوم العدم إلا إذا كان بغيره استتم
 وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الإطلاق^{٢٩}
 إذ يقتضي التميز التعيين فاللاتناهي فيه عاديّنا
 وحيث ليس ميزه معقولاً فليس علة ولا معلولا

امتناع إعادة المعدوم^{٣٠}

وجود كل شيء الهوية وهي مناط ذاته الشخصية

٤٢	فلا وجوداً لذات واحدة	ووحدة الذات عليه شاهد
	و منه لا تكرار في التجلي	إذ التجلي بوجود فعلي
	و ليس للمعدوم ذات أبداً	و الخلف من جواز عوده بدأ
	بل قيل في رجوعه لأبسه	لزوم كون الشيء قبل نفسه
	و جاز أن يوجد من كتم العدم	مماثل المعاد مثل ما انعدم
	و رفع الامتياز وجه منعه	و وضعه مستلزم لرفعه
	و عود شيء يقتضي عود العلل	على النظام في الثواني والأول
	و ليس نشر البدن الرميم	و حشره إعادة المعدوم
	و لانعدام عند تلطيف البدن	بل عينه باقي على وجه حسن
	و المنشآت كلها منازل	للفيض و هو للصعود نازل
	مقتضى الخروج من حد إلى	حدّ هو البقاء عند العقلا
	و الامتناع لازم الهوية	لا لازم الماهية الكلية
	و الاحتمال مقتضى الامكان	لا الجزم بالشيء بلا برهان

دفع شبهة المعدوم المطلق

٤٣	العدم المطلق حتى الذهني	لا منع عن وجوده في الذهن
	إذ البديل للوجود ليس ما	يكون عنواناً و ذاتاً عدماً
	لكنه لا فرد للمعدوم	و لا له حكم على المفهوم
	و لا على ثبوته بالشائع	إذ هو خلف أو خلاف الواقع
	بل هو عنوان لذات باطله	مفروضة الثبوت عند العاقله
	و الحكم باعتبار تلك الذات	و هي مناط النفي و الاثبات
	و الحمل فيه لا ينحو اليه	فان عقد الوضع غير بتي

مناط الصدق في القضايا

موطن صدق نسبة القضية
 كذا الحقيقية في المشهور
 وجاء نفس الأمر في الذهني
 لكن نفس الأمر ليس يقتضي
 وليس للذاتي مدخلية
 وقيل نفس الأمر عقل جامع
 لكنه لا لخصوص الصادق
 إذ فيه مع وحدته - كما شتهر -
 وقيل في الكاذب إدراك فقط
 وليس علم العقل بانفعالي
 وحيث أنه وجود كلي
 والكل من حيث الوجود لا لعدم
 فالكذب لا بحدّه موجود
 خارجها إن تك خارجيه^{٤٥}
 بمقتضى التحقيق و التقدير
 وعاء صدق النسبة الحكميه
 نحواً من الثبوت إلا العرضي
 بل هو كالقضية الحسيه^{٤٦}
 وهو لكل ما سواء واقع
 فكيف تختص بها المطابقة
 كل كبير و صغير مستطر
 إذ لا يسوغ منع تصديق الغلط
 بل هو فعلي بلا إشكال
 فهو بنفسه وجود الكل
 هناك موجود على الوجه الأتم
 فـفيه وإلا لزم التقييد

أقسام الجعل وما هو مجعول بذاته

الجعل للشيء بسيطاً يُعرف
 وليس جعل الذات ذاتاً يُعقل
 كذاك لا يعقل جعل الذاتي
 ولا كذاك المرض المفارق
 والحق مجعولية الوجود
 لوحدة المفاض و الافاضه
 وجعل شيء شيئاً المؤلف
 إذ ليست الذات لها التخلل
 أو عرضي لازم للذات
 فان إمكان الثبوت فارق
 بالذات لا ماهية الوجود
 ذاتاً بلا ريب و لا غضاضة^{٤٧}

وَأَنَّ مَجْعُولِيهِ الْمَسَاهِيهِ
إِذْ لَازِمُ التَّقَرُّرِ الْوَجُودِي
وَمُقْتَضَى تَقَرُّرِ الذَّاتِ فَقَطْ
وَيُلْزَمُ التَّشْكِيكُ فِي الْمَاهِيَةِ
وَجَعَلَهَا عَيْنَ التَّعْلِيقِ
فَإِذَاكَ كَالذَّاتِي لِلْمَقُولَةِ
كَذَاكَ بِالْحَقِيقَةِ الْعَيْنِيَةِ
وَلَيْسَ بَيْنَ ذَاتٍ وَالْمَجْعُولِ
وَلَيْسَ مِنْ مَقُولَةِ الْمُضَافِ
وَلَا انْحِصَارِ قَطْ لِلْكَائِلِي فِي
وَالِاتِّصَافِ بِاعْتِبَارِ الْعَقْلِ

تستلزم الضرورة الذاتية
لذاتها ضرورة الوجود^{٤٨}
جعل الوجود ليس ما سواه قط^{٤٩}
وهو محال لا كذا الهوي^{٥٠}
لذاتها بجاعل الماهية^{٥١}
مع أنها بدونها معقولة
تكثر الماهية النوعية^{٥٢}
الحمل الأولي بالمعقول
كل مقولة لدى الانصاف^{٥٣}
فرد بلا جعل الوجود فاعرف^{٥٤}
فليس ذاتاً قابلاً للجعل

تقسيم الوجود إلى المحمولى وغيره

ثبوت شيء كونه المحمولى
فرباطي ناعتي يقتضي
وإنسابت لنفسه كالجوهر
وما عدا الحق به موجود
وما هو المعدود في الروابط
وخص بالهلية المركبة
وهو وراء النسبة الحكمية
الكل في جنب الوجود المطلق
ففي قبيل ذاته القدسيه

وهو على قسمين في المعقول
ثبوتيه لغيره كالعرض
وعنه بالنفس فليعبر
وهو بنفسه له الوجود
فهو وجود رابط لا رابطي
ما لم تكن سائلة بل موجه^{٥٥}
مناط الاتحاد في القضية^{٥٦}
بالذات عين الربط والتعلق^{٥٧}
روابط ليس لها نفسه^{٥٨}

مواد القضايا وجهاتها

كيفية النسبة واقعيه	وقد تُسمى عنصر القضية
وفي اعتبار العقل تدعى بالجهه	تسمية اللفظ بها متجهه
وهي ضرورة ولا ضروره	في النفي و الثبوت بالضروره ^{٥٩}
وليس شيء علة لنفسه	لا لانعدامه ولا لأيسه ^{٦٠}
بل إن يكن مطابق الموجود	بذاته فواجب الوجود ^{٦١}
و ممكن إن كان لا بذاته	بل باعتبار بعض حيثياته ^{٦٢}
و يوصف الوجود أيضاً بهما	غنى و فقراً في كلام الحكماء ^{٦٣}

الجهات اعتبارية

وليست الجهات في الذهن فقط	ولا لها مطابق في العين قط
وجودها الرابط في الأعيان	و الرابطي منه في الأذهان ^{٦٤}
فالحق أن مقتضى المقابله	«إمكانه لا» غير «لا إمكان له» ^{٦٥}
وهكذا رفع الوجود الرابطي	ليس نقيضاً للوجود الرابط ^{٦٦}
وفرض عينيتهما في الممتنع	خلف و ليس ربطها بممتنع ^{٦٧}
والخلف في الممكن و التسلسل	يقضي بكل منهما التأمل ^{٦٨}
كذا الوجوب إن يكن في العين	فمقتضاه أحد الأمرين

أقسام الجهات

و يوصف الكل بوصف «الذاتي»	عند اعتبارها لنفس الذات ^{٦٩}
و ما عدا الامكان «غيرياً» يقع	و فيه لانقلابه قد امتنع

و يوصف الجميع بـ «القياسي»
 إذ لا اقتضاء في القياسي كما
 بل الملاك محض الاستدعاء
 وباعتبار اللازم المسحال
 والفرق واضح بلا التباس
 يكون في الغيري عند الحكماء
 طوراً و طوراً عدم الإياء
 تدعى «و قوعياً» في الاستعمال

مباحث خاصة بالامكان ٧٠

منها:

و معنى الامكان لدى العموم عمّ
 لكنّه بالنظر الخاصي
 و ثالث وهو أخص منهما
 و ليس للامكان الاستقبالي
 فانه سلب ضرورة العدم ٧١
 سلب الضرورتين بالخصوص
 سلب الضرورات جميعاً فاعلماً
 في نظر التحقيق من مجال

و منها:

ليس من العوارض العينية
 بل العروض فيه بالتحليل
 إمكان شيء و كذا الذهني
 ليس إلى سواء من سبيل

و منها:

و حيث أن طبعه اللاقتضا
 و السلب فيه عندهم تحصيلي
 لا يقتضي مقتضياً و مقتضي
 من دون إيجاب و لا عدول ٧٢

و منها:

و الاحتفاف بالضرورتين لا
 يأباه إذ لا يقتضي المقابل

و منها:

و الافتقار لازم الامكان
بل هو عينه إذا ما قد نسب
و القول بالبخت و الاتفاق
و قيل: يستلزم سلب الشيء
إذ ليس جعل الشيء بالمتألف
فستفيه يفيد نفي الذات
و لا اجتماع المتناقضين
لوحدة الحصول و التحصيل
و ليس للتأثير و العلية
و كونها الرابط في الخارج لا

من دون حاجة إلى البرهان^{٧٣}
إلى الوجود كالغنى فيما يجب
مع فطرة العقل لفي شقاق^{٧٤}
عن نفسه و ليس ذا بشيء
بل هو بالذات بسيط فأعرف
لا سلبها عن نفسها بالذات
يلزمه، كلا، و لا المثليين
يعين طرد العدم البديل
مطابق و صورة عينيه
يوجب محذوراً و لا تلا

و منها:

لا فرق ما بين الحدوث و البقا
كذا الوجود الرابط التعلقي
و لا يقاس بالمعدّة الفاعل

في لازم الذات و لن يفترقا
ينافي الاستقلال في التحقق
فأنه عقلاً قياس باطل

و منها:

و علة الحاجة في الماهية
و ليس للحدوث من عليه
فلا يجوز سببه بالذات
و علة الحاجة علة الغنى

إمكانها و هكذا الهوية
فأنه كيفية الأنس
على الوجود لامتناع ذاتي
إذ الوجود بالوجوب اقترنا

و الفقر و الغنى هما سَيَّانِ	في مقتضى الوجوب والامكان
اذ الوجوب علة، لا قدمه	ففي ثبوت الفقر يغنى عدمه
و العدم السابق للحادث لا	يستلزم الدور كما قد أشكلا
فأنه بنفسه شرط الأثر	و قيده في دخله لا يعتبر
و ليس شرطاً حيث لا يقارنه	لا أنه مقابل يباينه

نفي الأولوية الذاتية و الغيرية

العقل حاكم على الماهية	بسلب الاولوية الذاتية
بل حيث لا ثبوت للماهية	لا يعقل التأثير و العلية
و يستحيل أن يكون الذاتي	بفرضه مقتضياً للذات
كذاك الاولوية الغيرية	لا تقتضي الوجود للماهية
فأنها بالفرض مع رجحانها	من قبل الغير على إمكانها
فصح ما إلى الحكم قد نسب	لا يوجد الشيء إذا ما لم يجب

الامكان الاستعدادي

لكل ما في العالم الجسماني	يكون نحوان من الامكان
فمنه إمكان يسمى «الذاتي»	و هو الذي يعرض نفس الذات
و منه ما يدعى بـ «الاستعدادي»	يتبع عدة من المبادي
و ليس الامكان بمعنى القوة	بل هو من أوصاف ما بالقوه
فتلك كيفية أمر عيني	و ذاك عين الاعتبار الذهني
وتلك للقابل وصف ظاهر	وخص بالمقبول ذاك الآخر

و ليس للامكان الاستعدادي ميز بضعف فيه و اشتداد
أو بـزواله أو الفـعليه فأنه حسيثة عـقليه
بل هي من صفات الاستعداد بالذات لا الامكان الاستعدادي

الحدوث والقـدم

حدوث شيء كونه بعد العدم و في قبـاله المسمى بالقـدم
و العدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزمان
و ما يكون سبقه بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي
هو الملاك دون سبق السبب فأنه عن الحدوث أجنبي
كذا الذي إلى الوجود ينسب لكونه لا شيء لو لا السبب
و العدم الاول بالمباين يوصف و الاخير بالمقارن
و قيل للخلق حدوث دهري ليسبقه حقيقته بالأمر
فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم
و مقتضى طولية السلاسل ليس سوى تفاوت القوابل
و ليس بينها انفكاك فالعدم مجامع لها فلا يأبى القـدم
و الحق أن العالم الجسماني عقلاً و نقلاً حادث زماني
إذ مقتضى تجدد الطبايع حدوثها الثابت في الشرايع
فهـي لها في كل حدّ عدم و ليس للمجموع منها القـدم
إذ ليس للكل وجود آخر فالكل حادث و هذا ظاهر
لكنّه تجدد المفاض لا يأبى دوام الفيض عند العقلا
و ليس معنى للحدوث الاسمي مع قـدم الوجود غير الاسم

مرجح حدوث العالم فيما لا يزال

ليس الحدوث صفةً عينيه	بل هو كالذاتي للهويته
فجعلها جعل حدوثها بلا	مخصص إذ لم يكن معللاً
الوقت عند بعضهم مخصص	وهو كغيره فلا يخصص
كذا الإرادة الجزافية لا	تعقل بل تستلزم التسلسلا
وهكذا المصلحة المرجحة	إذ ليس ترك الجود فيه مصلحة

أقسام السبق واللحق

والسبق بالزمان والعلية	والطبع والرتبة والماهية
ومنه ما يدعى بسبق شرفي	ومنه بالسرمد والدهرِ صفي
والسبق بالحق وبالحقيقة	زيادة دقيقة رقيقة
وكل ما للسبق من حيثيه	يكون للحق والمسعيه
والسبق بالذات لدى الأعلام	ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعلية	والسبق بالطبع و بالماهية
والسبق بالرتبة منه حسي	ومنه عقلي بغير لبيس
فمنه و ضعي و منه طبعي	ترتيبه لا سبقه بالطبع
و خصّ مشله بالانقلاب	أخذاً من الباب إلى المحراب

ملاك السبق بأقسامه

إن ملاك السبق في الزماني	عين ملاك السبق في الزمان
لكن في هوية الزمان	السبق و اللحق ذاتيان
و في الزماني هما بالعرض	ما لهما سوى الزمان مقتض

و السابق و اللحق بالعليه	ملاكه الضرورة الذاتيه
كذاك إمكان الوجود يعتبر	للسبق بالطبع لدى أهل النظر
و المبدأ الملحوظ عند النسبه	لماله تقدم بالرتبه
و اعتبروا للسبق بالتجوهر	ثبوته المعروف بالتقرر
والفضل لا اختيار أمر فاعرف	لماله تقدم بالشرف
و الواقع المحض و نفس الأمر	للسبق بالسرمذ أو بالدهر
و مطلق الثبوت للحقيقي	و الشأن للتقدم الدقيق

القوة والفعل وأقسامها

للشأن و القدرة تأتي القوه	و في قبال الضعف و اللاقوه
و هكذا للصفة المؤثره	و هي تعم القدرة المفسره
و شأنها القبول في المنفعل	و الحفظ أيضاً أو خصوص الأول
فتارة مثل هيولى الفلك	قوة أمر خاص كالتحرك
و تسارة كقوة الحيوان	تقبل عدة من المعاني
و قد يكون شأنها القبول	لكل أمر كالهيولى الأولى
و قوة الفاعل مثل القابل	فى كل مامر بلا تفاضل
و ما يكون مبدأ التأثير	فقد يكسون مبدأ الكثير
و قد يكون مبدأ الواحد عن	شعور أو لا عن شعور فاعلمن
ففاعل الواحد عن إدراك	ما هو كالنفوس للأفلاك
و عادم الشعور ممّا قد مضى	إن فقد التقويم يُدعى عرضاً
و في البسيط إن يكن مقوماً	كالماء و النار طبيعة سما
و صورةً نوعية إن كان فى	مركّب كما يراه الفيلسفي

و فاعل الكثير عن شعور كقدرة الحيوان في المشهور
و منه ما كان بلا التفات و ذاك مثل قوة النبات

سبق القوة على الفعل و عدمه

الفعل مشروط بنفس قدره ليس يسبقها عليه غيره
و إن تكن سابقة بالذات بل بالزمان دائم الاوقات
و ليس سبقها عليه يقتضي في صفة القوة للتبعض
إذ ليست القوة إيجابيه بل هي ما يقابل الفعلية
و لا تقاس القوة الفعلية بالانفعالية في المعية
إذ ما به القوة والفعل معاً في الانفعالية لن يجتمعا
و السبق للقوة لا ينافي تقدم الفعل لدى الانصاف
إذ قوة الشيء على شيء لها فعليتان مبدأً و منتهى

الماهية و لواحقها

ماهية الشيء كما نراه هو المقول في جواب ماهو
و ليس دعوى الحصر في الجواب عن الحقيقة بالصواب
إذ ليس شرح اللفظ معنى الشارحه كما به تقضي النصوص الواضحه
و هي مع الوجود بالحقيقه موسومة بالذات و الحقيقه (٦)
و كلّها من خارج المحمول يوصف بالثاني من المقول
و إنسها واجدة في ذاتها لمحض ذاتها و ذاتياتها

و ما سواها ليس عين الذات و لا مقوّماً لها كالذات
فصعّ سلب المتقابلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات
بل، قبل لا تميد للسلوب و إنّما التقييد للسلوب
فهذه السلوب غير موجه رفع النقيضين و لو في المرتبة
لكنّ في المعارض الذاتيه يسدّم السلب على الحثية
و ليس حثية كل عارض حثية الذات بلا معارض

اعتبارات الماهية

الشيء إن قيس إلى سواء له اعتبارات بمقتضاء
و هي بشرط الشيء أو بشرط لا أو لا بشرط الشيء فيما عقلا
و ليس معنى اللا بشرط المقسمي إلّا المقيس منه دون المبهم
و المبهم الخالي عن القياس إلى سوى الذات بلا التباس
و اللا بشرط ليس بالمقسم قط إلّا بتلك الاعتبارات فقط
و ما هو القسمي منه مطلق عمّا عداها و به يفترق
هو الطبيعي بقول الحكماء لا ما يسمى مقسماً أو مبهماً
و ليس ذهنياً كما قد اشتهر إذ ليس الاعتبار قيد المعتبر
و الاعتبار لها المقابلة لا كلّ ما يكون الاعتبار له
و للطبيعي حصص عينيه تطابق الموصوف بالكلية
و في الوجود تابع لها و في لوازم الوجود أيضاً فاعرف
و هو بنفسه له الكلّية في الذهن لا الهوية الذهنية
و لا تقاس الحصة العينية في الصدق و التطبيق بالذهنية
إذ موطن التطبيق في العقل فقط و ليس للخارج حظّ منه قط

بعض أحكام أجزاء الماهية

من حيث ذاتها بغير لبس	إنَّ الهيولى هي عين الجنس
لا فرق ما بينهما في الأصل	كذلك الصورة عين الفصل
ومنه الاختلاف في الآثار	والفرق بينها بالاعتبار
لوحظ لا بشرط جنساً أخذاً	فمبدأ الجنس الطبيعي إذا
ومبدأ الفصل كما قد فصلا	وهي هيولى إن يكن بشرط لا
عَرَضاً بل لارب و لا فصلين	وليس للواحد من جنسين
بل قال قوم لا يكاد يُعلم	وربما لا يعلم المقوم
يسُخذ تعريفاً به للأصل	فلازم الفصل مكان الفصل
موضع فصل الشيء إذ لم يعرف	وربما يُوضع لازمان في
وهو اصطلاحاً غير ما في المنطق	ولازم الفصل يسمى المنطقي
كجوهر النفس على التحقيق	ومبدأ الفصل هو الحقيقي

إنَّ حقيقة النوع فصله الأخير

و فصله الأخير بالضرورة	شيئية الشيء بعين الصورة
مطوية في الصورة النوعية	و كل ذاتياته الطولية

كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

في الذهن ثابت كما في المرتبة	تسعدد الاجزاء في المركبة
و لا كذا البسيط ذاتاً كالعرض	و هكذا في العين لكن بالعرض

خواص الأجزاء

السبق للجزء على الكل وجب	و ذاك علة الغنى عن السبب
و سبقه في عالم التقرر	و هو ملاك السبق بالتجوهر
فباعتبار الذهن يدعى بيتا	و باعتبار العين صفه بالغنى
و الكل مع أجزائه بالأسر	واحدة ذاتاً بغير نكر
و باعتبار لهما التغاير	بالسبق و اللحق و هو ظاهر
واللا بشرط دائم السبق على	كل الذي بشرط شيء عقلا

لزوم الحاجة بين أجزاء المركب

لا بد في المركب الحقيقي	من نحو وحدة على التحقيق
فالافتقار بين جزءيه بدا	إذ كل فعليين لن يتحدا
و صحة الحمل لأجل الوحدة	لا لا اعتبار اللا بشرط ^(٧) وحده

التشخص

إن الوجود مابه الشخص	و لا يكاد غيره يُشخص
إذ غيره مآهية كليه	فضمها لا يقتضي الشخصيه
بل يقتضي التمييز و التحصا	به التميز قارق التشخصا
فلا ترى شخصاً من الذوات	مالم يكن مشخصاً بالذات

٧. في نسخة (لا لا اعتبار اللا بشرط).

أنحاء التشخيص

ما كان ماهيته هويته	ففي مقام ذاته شخصيته
كواجب الوجود بالذات فقط	و ليس للممكن حظّ منه قط
إذ الوجود فيه والشخصية	كلاهما يغاير الماهية
واختلفت مراتب الممكن في	حاجتها إلى التشخيص اعرف
فبعضها مجرد الامكان	يكفيه كالعقول بالبرهان
و بعضها لا يقتضي القبول	إلا مع الامكان و الهيولى
مثل المدبّرات للأفلاك	نفوسها الكلية الزواكي
و بعضها الآخر يحتاج إلى	مخصصات غير ما قد فصل
مثل المواليد من العناصر	و هي ثلاثة بحصر الحاصر
و النوع في هذا الأخير منتشر	و عندهم في الأولين منحصر

الوحدة والكثرة

عينية الوحدة للوجود	مشهودة عند أولي الشهود
فهي تدور حيثما يدور	و لا يساوي النور إلا النور
و لا تناقضي وحدة الهويّة	تعدد المفهوم لا الماهية
و ليس صدقه على الكثير	صدقاً حقيقياً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد	و غيره بفرض الاتحاد
و هي من الكثرة في التعقل	أعرف كالكثرة في التخيل
إذ كثرة المحسوس في الخيال	و العقل للوحدة و الارسال
فصح ما في كتب القوم رسم	إذ قيل: «الوحدة ما لا ينقسم»

تقسيم الوحدة

الواحد الحق لدى التحقيق
 إذ جهة الوحدة عين ذاته
 وكل وصف ناعتي ذاتي
 ثم الحقيقي على الرسوم
 والواحد الشخصي أعني العددي
 فمنه ما بذاته لا ينقسم
 وما هو الوضعي مثل النقطة
 والعقل والنفس مفارقان
 ومنه ما له قبول القسمة
 فالكم للقسمة ذاتاً مقتض
 وما هو الواحد بالعموم
 فسأته ذو وحدة ذاتيه
 وفاقد التقويم يدعى العرضي
 والواحد الغير الحقيقي عُرِفَ
 وباعتبار الاشتراك في الجهة
 مجانس معاتل في الجنس
 ثم مشابه مساوٍ رُسِمَا
 في الوضع والمضاف ما يناسب
 ثم الكثير في قبال الواحد

أحقّ باسم الواحد الحقيقي
 كما عدا الوحدة من صفاته
 مبدأه عين تمام الذات
 يوصف بالخصوص والعموم
 هو الخصوصي الذي به ابتد
 وضعي أو مفارق كما رُسم
 فسأته بذاته منحطه
 فكيف بالقسمة في الأعيان
 كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه
 والجسم قابل لها بالعرض
 إن كان في مرتبة التقويم
 جنسية فصلية نوعية
 كضاحك وكاتب وأبيض
 بسماله واسطة إذا وُصف
 له اسماء عندهم متجهه
 والنوع فاحفظه بغير لبس
 للكيف والكم فخذ منظماً
 موازٍ أو مطابق مناسب
 في كل مامرٍ بقول واحد

الاتحاد و الهو هوية

صيرورة الذاتين ذاتاً واحده	خلف محال و العقول شاهده
و ليس الاتصال بالمفارق	من المحال بل بمعنى لائق
كذلك القناء في المبدأ لا	يعنى به المحال عند العقلا
إذ المحال وحدة الاثنين	لارفع إنشئته فسي البين
و الصدق في مرحلة الدلالة	في المزج و الوصل و الاستحاله
فالحمل إذ كان بمعنى هُوهُو	ذو وحدة و كثرة فانتبهوا

تقسيم الحمل

الحمل منه أولي ذاتي	بالاتحاد في مقام الذات
و الجمع و الفرق بالاعتبار	كلما به نصّ أولوالبصار
فالذات في الموضوع و المحمول	تلاحظ بالاجمال و التفصيل
كالحدّ و المحدود حيث اتحدا	ذاتاً و باللاحظ قد تعددا
و منه حمل متعارف كما	يوصف بالشائع عندالحكما
و إنّه اتحاد مفهومين	هوية فيالذهن او في العين
و إن يكن بالذات او بالعرض	فالكلّ حمل ثانوي عرضي
فحمل ذاتي على ذي الذاتي	بالذات و هو شياع لا ذاتي
و حمل معنى عرضي بالعرض	و الميز ما بين الجميع مفترض
و ليس في المتصل الواحدني	مصحح للسحمل بالوجدان
إذ ليس فيه وحدة معتبره	طوراً و طوراً لاترى المغايره

تقسيم آخر للحمل

إنَّ حمل الوصف كزيد خاطي	فحملة يوصف بالتواطي
و باعتبار مبدأ المشتق	حمل بالاشتقاق في الأحق
و ليس حمل وصف اشتقاقي	في الاصطلاح حمل الاشتقاق
و ما هو المحمول بالحقيقة	ما بالموطاة فخذ تحقيقه

بعض أحكام الوحدة

من زعم الواحد أنه عدد	نعلم أنه أراد أنه يُعد
كيف و لكم قبول القسمه	و ليس للواحد هذى الوسمه
بل هو مبدأ يقوّم العدد	و هو له، لغيره لا يستند
إذ في سواه وصمة الترجيح	بلا مرجح على الصحيح
له بضمّه إلى الأشباه	متراتب ليس لهما تساه
والميز في المراتب المختلفه	بنفس ما غدت به مؤتلفه
و الواحد المحض مثال الواحد	مبدأ كل غائب و شاهد
واللابشرط كالوجود المطلق	فخذه مرقاة اليه و ارتقى

تتميم

لا حمل في قضية الهيئته	إلا بالاتحاد في الهويته
و إن خلا عن الوجود الرابط	إذ ليس هذا بالملاك الضابط
فليس في الهيئته البسيطه	تسلسل و لا به منوطه

التقابل وأقسامه

المتصوران في الذهن معاً	بسهذه القيود لن يجتمعا
تخالف و وحدة متجهه	من المحل والزمان والجهه
منه بدت حقيقة التقابل	كما به امتاز عن التماثل
أنواعه أربعة كما اشتهر	لكل نوع منه فصل مستطر

تقابل السلب والايجاب

تقابل الشيء و رفعه عُرف	بالسلب والايجاب كلّما وُصف
فمن تقابل الوجود و العدم	تقابل الايجاب والسلب اعم
إذ يتقابل العمى و اللاعمى	و لا وجودي يحاذي عدما
و ليس في النقيض لل لازم مع	ملزومه إلا التناقضي بالتبع
و كونه في القول و العقد فقط	حكم متين ليس فيه من غلط
اذ ليس للسلب ثبوت خارجي	فلم تكن نسبته في الخارج
و السلبُ مثلُ نسبة المقابله	ثبوته في اللفظ او في المعاقله
و ليس يخلو منه شيء أبدا	والحكم في مرتبة الذات بدا
و في القضايا صفّه بالتناقض	له شرائط بلا معارض
قد تستهي عدّتها للعشره	و وحدة الحمل غدت معتبره

تقابل العدم والملكة

سلب الوجودي عن القابل له من أحد الأنواع للمقابله هو اللسمى «قُنية وعدما» و عادم القوة يخلو منهما و حيث أن السلب في المحمول قيد يسمى العقد بالمعدول

و هو حقيقي لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم
في الشخص او في النوع او في الجنس في وقته أو لا بغير ليس
و خصت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

تقابل التضايف

تضاييف المعقول بالقياس	نوع تقابل بلا التباس
هذا هو المشهور في العلوم	لكنه ليس على العموم
إذ ليس في العاقل و المعقول	تقابل عند أولى العقول
كذا في المحبّ والمحبيب	أليس حبّ النفس بالمرغوب
بل ما قضى البرهان بامتناعه	لا أنه بمقتضى طباعه
وصحّ صدقه على التقابل	كذا على التضاد والتماثل
لكن على الذاتي منها يُحمَلُ	ليس على الشائع منها يعقل
والأمر في اندراجة بالعكس	يندرج الشائع تحت الجنس

تقابل التضاد

تقابل التضاد فيما امتنعا	لغاية الخلاف أن يجتمعا
هما وجوديان عند الفلسفي	و عند غيره أعمّ فأعرف
وليس في الأجناس بل في كلّ ما	ليس له جنس قريب فأعلما
والخير والشر بغير مسين	ليسا بجنسين و لا ضدّين
و حيث أنّ النوع عين الفصل	فاتحدا وصفاً بغير فصل
و باعتبار غاية التباعد	ليس لضدّ غير ضدّ واحد
و وحدة الموضوع شرط آخر	فيخرج الجوهر و هو ظاهر

وقيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

تتميم

تقابل الواحد و الكثير	أمر خفي عادم النظير
لا لهما تكافؤ المضاف	ولا هناك غاية الخلاف
وكيف والكثرة بالآحاد	و يستحيل ذاك في الأضداد
و ليس شيء منهما سلبياً	والحصر فيها قد بدا جلياً
بل متخالفان في المفهوم	لا متقابلان بالمرسوم
لكن تعدد اللحاظ يقتضي	تقابلاً بينهما بالعرض
فالواحد الملحوظ منضماً إلى	أمثاله يقابل البشرط لا

مباحث العلة والمعلول

مصدر كل شيء أو مقومه	علته و الافتقار يسلمه
كذا انعدام الشيء بانعدامه	لا أنه الداخِل في قوامه
و ما به الصدور فاعل و ما	لأجله الصدور غاية سما
و ما به الفعل بنحو القوّه	فهو هيولاه فخذ بقوه
و ما به بالفعل فهي الصورة	والحصر فيها صح بالضرورة
والشرط من مصححات الفاعل	او هو من متممات القابل

أقسام العلة الفاعلية

ما كان فعله بميل طبيعي	بلا شعور فاعل بالطبع
وفاعل بالقسر إن كان بلا	ميل طبيعي وعلم فعلا

وفاعل بالجبر والتخير
وليس شأنية الاختيار في
وفاعل بالقصد والارادة
وإن يكن في علمه الكفايه
ليس شرطاً عند تدقيق النظر
وإن يكن رضاه محضاً قد قضي
وليس شرطه خلو الفاعل
فربما تتحد العناية
كذلك الفاعل بالتجلي
هو العناني بمعناه الأعم
لكنه إن خص بالصوفي
والذات مع شؤونها الذاتيه
ففعله تشأن الذات فقط

فأقد الاختيار لا الشعور
غير الأخير وهو فارق وفي
عن غرض يوصف بالزيادة
فأنه الفاعل بالعنايه
زيادة العلم كما قد اشتهر
بفعل فالفاعل كان بالرضا
عن نحو علم بالنظام الكامل
مع الرضا عند أولي الدرايه
فليس قسماً في قبال الكل
بل بالرضا أيضاً على وجه أتم
فليس بالدقة من عليه
بينهما حقيقة العيني
في ذاته و هو على الله شطط

نحو فاعليته تعالى مجده

الحق فاعل لدى المعتزله
و هو بلا داع بقول الأشعري
وفاعل بعلمه العناني
وبالرضا في مسلك الإشراق
وبالتجلي لا على المعروف
وكلها بحذها مطروحه
والقصد فيه عندنا هو الرضا

بالقصد و الداعي إلى ما فعله
ليس الجزاف عنده بمنكر
بوجه الخاص لدى المثاني
بما يراه لاعلى الإطلاق
بل بتشأن يراه الصوفي
لكن لكل وجهه صحيحه
فالحق مرضى و راض و رضا

و عامه بالذات عين الذات	كذا الرضا و سائر الصفات
و هو تعالى غاية الغايات	ليس سواء غاية بالذات
ففاعل بالقصد و هو الغاية	و قصده رضاه و العناية
كذا هو الفاعل بالتجلي	إذ منه ذاتي و منه فعلي
و مبدأ الكل وجود كلي	بذاته له التجلي الفعلي

تمثيل لفاعلية النفس

كل القوى وجودها في النفس	وجودها لها بغير لبس
كذا تصوراتها موجوده	بذاتها فهي لها مشهوده
فالنفس كالفاعل بالرضا لها	فخذة مبدأ لذاك المنتهى
و ربما يؤثر الوهم فقط	كمن تخيل السقوط فسقط
من دون قصد و لحاظ غايه	فالنفس كالفاعل بالعنايه
و فاعل بالقصد عن داع عرض	فالفعل عن علم و قصد و غرض
و الصالح الخير إن شرّ بدا	منه فكالفاعل بالجبر غدا
و في الطبيعیه من قواها	بالطبع إن وافق مقتضاها
و ما على الخلاف منها يجري	فالنفس فيه فاعل بالقسر

البحث عن الغاية

الفاعل الكامل عين الغايه	فانه المبدأ والنهايه
بسلام تقدّم و لا تأخّر	علماً و عيناً فتبصّر تبصر
والسبق و اللحق و الغيريه	فيما يكون ناقص الهويّه
فهو لذاك فاعل بالقوه	مستكمل بالغايه المرجوّه

دفع الشكوك عن الغاية

لكلّ فعل غاية حتى المعبث
 كذاك في العاديّ و الجزاف
 ينبعث الشوق عن التخیل
 والخير لا يختص بالعقلاني
 والخير في كلّ بما يناسبه
 فحيث لا مبدأ فكري فلا
 ولا تكسبون غاية المحرّكه
 بل غاية الشوق على الإطلاق
 والاتفاق المدعى في الغايه
 فأنّه بمقتضى نوع السبب
 بل هو ذاتي لشخص المقتضى
 وليس للقصد و لا الرويه
 بل التروي بعد فرض الغايه
 و غاية الواحد ايضاً واحده
 فالبعض منها غاية للمقتضى
 وليس شرط ما تفيد الغايه
 بل للقصور او وجود المانع
 فالموت و الفساد والذهول
 بل في نظام الكلّ كلّ ما سبق

و هو لخير في الخيال قد حدث
 و في الضروري لدى الانصاف
 لغاية كما عمن التعقل
 بل مطلق اللذيق كالحيواني
 دون الذي لم يستحق سببه
 غاية عقلية فيما فعلا
 و الشوق نفس ما اليه الحركه
 فبائده تعود للمشتاق
 جهالة عند اولي الدرايه^(٨)
 لا الشخص بل به مؤداه و جب
 و إن يكن لنوعه بالعرض
 في مطلق الغايه مدخليه
 لولاه لم تكن له نهايه
 و غيرها توابع وزائده
 بالذات والباقي له بالعرض
 بلوغه قهراً إلى النهايه
 تنفك غايات عن الطبائع
 ليس على خلاف ما نقول
 فوائد مقصوده على الأحقّ

العلة الصورية

صورة شيء علة صوريه	لا لهيولاه بل المساهيه
و صورة لما تحلّ فيه	ليست لغيره لدى النيه
و هي و إن راموالها الحلولا	شريكة العلة للهيولي
فالجوهر القدسي فاعل لها	و هذه شرط لدى اولي النهي
و حيث أنه بها الفعلية	فهي باطلاقاتها حسيته
فللمفارقات ايضاً تعتبر	بل قيل للمبدأ صورة الصور
و باختلاف ما له الفعلية	جمية نوعية علميه
تقال للهيئة والشكل كما	لغيرها في كلمات الحكماء

العلة المادية

كل محل مستقوم بما	يحلّ فيه بالهيولي وسماء
و حيث أنها محل الصورة	فهي هيولاه على الضروره
و إنما تكون للماهيه	من علل القوام كالصوريه
لها القبول عند تدقيق النظر	من حيث ذاتها لمطلق الصور
بلااختصاص بالهيولي الاولى	بل هو شأن مطلق الهيولي
و عندهم تنقسم الهيولي	بما له العموم و هي الاولى
و بالخصوص في هيولي الفلك	إذ نوعه منحصر كالفلكي
و غيرها لجملة من الصور	مثل العصير هكذا قد اشتهر
اما الهيولي فبمعناها الأعم	لها انقسام غير ما مرّوتم
فقد تكون بانفرادها بلا	تفسير أصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه	ذاتاً بلا تغير أصابه
و ربّما يزيد بالتغير	فى جوهر الذات بأمر جوهري
و ذاك كالمني للحيوان	إذ يقتضي شأناً عقيب شأن
و ربّما ينقص بالتغير	كالخشب المنحوت للسريـر
و قد تكون بزيادة الصفه	و ذاك مثل الشمعة المكيفه
و ربّما ينقص أمر عرضي	و ذاك كالأسود عند الأبيض
و قد تكون لابل الانفراد	و ذاك كالأحاد للأعداد
إذ بانضمامها بلا تغير	كان لها مراتب الكثير
و ما مع التغير فى الشؤون	فذاك كالأجزاء للمعجون

الأحكام المشتركة بين العلل الأربع

لمطلق العلة أحكام كما	قد فضّلت فى كلمات الحكماء
جزئية تكون او كليّه	و ما له القوة و الفعلية
ذاتية او عرضية و ما	له الخصوص و العموم فاعلما
بسيطة تكون او مركبه	فى قربها و بعدها مرتبه

بعض الأحكام المتعلقة بالعله الجسمانية

تجدد القوى الطبيعية فى	وجودها و فعلها غير خفي
فهى بتلك الحالة الموصوفه	بالعدمين دائماً محفوفه
و مقتضاء عندنا التناهي	فى فعلها و ذاتها بما هي
و الوضع فى مرحلة التأثير	فى مثلها شرط لدى البصير

إذ فعلها كذاتها وضعي فالوضع في تأثيرها مرعي
و حيث لا وضع فلا تأثير في مسفارق لها تأمل تعرف
والإمر سارفي الهيولى المبهمة وهكذا في الصورة المقومه

الأحكام المشتركة بين العلة والمعلول

إن تمت العلة فالمعلول بلا تخلف له الحصول
و في سواها ليس في التخلف خلف بلا منع و لا تكلف
و ليس يبقى بعدها المعلول إلا المعدّ فالبقاء معقول
والأحدي الذات ليس يقتضي تكثراً بالذات بل بالعرض
إذ ذاته حسيّة عليّة فلم يسجز تعدد الحسيّة
لذا لا يصدر إلا الواحد عن واحد و العقل نعم الشاهد
كذلك المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلا
فإن معلولية المعلول حسيّة الذات بلا حلول
و لا وجوباً لواحد لما فيه من الخلف على ما علما
فغير معقول صدور الواحد عن غير واحد بقول واحد
ثم من المسلم المقبول تضايّف العلة والمعلول
ولا ينافي عدم العلّيّة في المتضايّفين بالكلّيّة
والدور باطل و يكفي في الوسط علّيّة الشيء لنفسه فقط
وليس للغاية من علّيّة لنفسها كي تبطل الكلّيّة
وجودها العلمي علة و ما في العين معلول بقول الحكماء
والقول في استحالة التسلل مفصل فنكتفي بالمجمل

و ليس فسى أدلة الأصحاب	أجمل ممّا قاله الفارابي
و مقتضاه ان كلّ السلسلة	في الحكم كالواحد لا علة له
إذ كلّ ما بالغير موقوف على	ما هو بالذات بحكم العقلا
فينتهي الكلّ على هذا النمط	حتماً إلى ما هو علة فقط
و مطلق القبول لا ينافي	حقيقة الفعل لدى الانصاف
بل التنافي بين الانفعال	والفعل لا غير بلا إشكال

مباحث الجواهر و الاعراض

تعريف الجوهر و أقسامه

ما كان موجوداً و لا يفتقر	عيناً إلى الموضوع فهو جوهر
ثم المحل أن يكن له الغنى	عمّا هو الحال فموضوع هنا
فلا له ضدّ و لا اشتداد	في جوهر الذات كما أفادوا
ولا ينافي القول بالتشكيك في	وجوده عند الحكيم الفلسفي
بل صبحّ عندنا وقوع الحركة	في جوهر الطبيعة المشتركة
و أنّه جنس مقوم لما	يكسبون تحته و ليس لازماً
فمنه عقلي و منه نفسي	جسم و جزءاه بغير لبس
والعقل ذاك الجوهر المجرد	ذاتاً و فعلاً و به يحدد
والنفس كالعقل هو المفارق	في الذات دون الفعل و هو فارق
والحال و المحل قد تقدما	و الجسم بالجزءين قد تقوما

تعريف العرض

العرض الموجود في الموضوع و التسابع الساعة للمتبوع

وهو من العروض والحلول
إذ العروض لازم الوجود
فما هو الحال هي المقولة
أما المقولات فتلك تسع
متى وأين فعل انفعال
وليست النسبة في النسبية
ولم تكن ماهية مقولة
وعند بعضهم تعد الحركة
وعندنا نحو من الوجود

فليس جنساً هو للمقولي
فليس بالذاتي للموجود
وهي من الطبايع المحمولة
كم وكيفية جدة ووضع
ثم إضافة، كذا يقال
جنساً لها فإنها حرفه
ما لم تكن طبيعة محمولة
أيضاً من الطبايع المشتركة
خارجة ذاتاً عن الحدود

الكم

الكم ماله قبول القسمه
وقيل ما يمكن ذاتاً أن يعد
فمنه ذو حد فكم متصل
و ذو اتصال منه ذو قرار
و ذو القرار منه كالتعليمي
و عادم القرار كالزمان
واختصت الكمية المنفصله
وليس للعروض والتقويم
وما يرى فيه من الضديه
والاتصال ضد الانفصال
ولا ينافي عدم الضديه

بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه
بواحد وهو له أحسن حد
ومنه ما ليس له فمفصل
ذاتاً ومنه عادم القرار
والسطح والخط لدى الحكيم
وليس للزمان فيه ثمان
بالعدد المفروض أن لا حد له
ضدية فيه على العموم
فليس في حيثية الكمية
فانوع كالفصل بلا إشكال
في كل نوع أحسن الرويه

و نسفي الاشتداد لا يناقي	ثبوت مثله لدى الاتصاف
و باعتبار ما يسمى سلمًا	تناهي الابعاد غدا مسلمًا
و بالموازاة و بالتطبيق	و غيرها عند اولي التحقيق

الكيف

مالمس فيه قسمة و نسبة	بذاته كيف بغير ريبه
ولا اعتبار للقرار فيه	إذ لا يعم الصوت بل ينفيه
أنواعه بحكم الاستقراء	أربعة في أحسن الآراء
فبعضها يختص بالنفوس	و بعضها يوصف بالمحسوس
و بعضها كيفية مدعوّه	في الباب بالقوة واللاقوه
و بعضها ما يعرض الكميه	فهذه أنواعها الأصلية

الكيفيات النفسانية

ما يعرض النفس من الصفات	كيف حقيقي لها بالذات
أشرفها العلم على المشهور	و عندنا نحو وجود نوري
بل هو مطلق الحضور عندنا	كان الحضور واجباً أو ممكناً
كذا الحسولي أو الحضورى	كلاهما نحو من الحضور
والاختلاف باختلاف الحاضر	بوحدة الحضور غير ضائر
فان يكن معنى من المعاني	فهو حصولي لدى الأعيان
و إن تكن ذات لنفس ذاتها	فهو حضوري لدى اولي النهى
كذلك المعلول عند العلّه	يسدعى حضورياً لدى الأجله
إذ كونه حسيّة الربط فقط	و ليس في الحضور أقوى منه قط

و حيث كان علّة للفعل
 كالعلم في الفاعل بالعنايه
 والانفعالي هو العلم بما
 وما عداهما بلا إشكال
 كعلم كل عالم بذاته
 و منه واجب كعلم الواجب
 فمنه جوهر كعلم العقل
 كذا من الجوهر علم النفس
 و منه ما يدعى لديهم بالعرض
 و ليس للموصوف بالاجمالي
 بل هو بالفعل بنحو الوحدة
 و العقل مهما زيد في بساطته
 وعدّت القدرة من صفاتها
 بل ربّما تكون نفسانية
 فقوة النفس على أفعالها
 و ليس من صفاتها قوى البدن
 و ما يصحّ معه الصدور
 و ليس في الواجب من إمكان
 بل كونه بحيث إن شاء فعل
 وعدّت الارادة المرجحة
 أو أنها نسوع من العلم كما
 والحسق انها على المسموم

سُمّي في اصطلاحهم بالفعلي
 فأنّه يفيد تسلّك الفايه
 ليس بسمعلول له إذ وسما
 ليس بفعلي و لا انفعالي
 و كلّ ما في النفس من صفاته
 و منه ممكن و غير واجب
 بذاته فهو وجود عقلي
 بذاتها فهو وجود نفسي
 و هو خلاف الحق حتى بالعرض
 للعلم بالقوة من مجال
 والجمع مقتضى الوجود وحده
 زيد على التحقيق في احاطته
 و ليس لازماً لحدّ ذاتها
 و ربّما تكون جسمانية
 كيفية تعدّ من أحوالها
 إلا بالانطواء في وجه حسن
 والاصدور حدّها المشهور
 فلا يعم قدرة الرحمن
 و هو كذا لذاته عزّ وجل
 كيفية بعد اعتقاد المصلحه
 في المبدأ الأعلى بقول الحكماء
 تغاير الصفات في المفهوم

و لا ينافي وحدة المصداق	مفهومها الحب على الاطلاق
بالشوق تارة و اخرى بالرضا	والعقل في التعبير عنها قد قضى
و فيه عين ذاته القدسيه	والحب فينا صفة نفسيه
غير صعوبة على رأي قمن	والخلق مبدأ لما يراد من
يستلزم الشرّ رذيلة سما	فمبدأ الخسير فضيلة و ما
شجاعة وعفة و حكمه	والأصل في الفضائل المهمه
يجوز الانسان يسها كماله	و مجمع الكل هي العدالة
أخص ممّا هي في الشريعة	و هذه المنزلة الرفيعة
بنسبة التفريط والافراط	و هذه مراتب الأوساط
فضيلة بين رذيلتين	و كل حدّ وسط في البين
شجاعة عظيمة في الخطر	فالخلق بين الجبن والتهور
صيانة وعفة مشتهره	وهكذا بين الخمود والشهه
يقابل الحدة والبلاهه	و ما هي الحكمة و النباهه
عدالة لها نهاية الشرف	و في قبال الجور من كل طرف

الكيفيات المحسوسة

ما كان محسوساً كما يقال	إمسا انفعالي او انفعال
واشتركا في الانفعال مطلقا	وفي الرسوخ والثبات افترقا
فُسِمَي الأول باسم الجنس	حيث خلا عن شبه ولبس
و بسما اعتبار سرعة الزوال	يدعى الأخير باسم الانفعال
والنقص في اللفظ دليل النقص في	معناه من حيث الرسوخ فاعرف
و قيل ليس ما وراء الشكل	كيف، و ردّ بامتناع الحمل

فمنه ما يكون كيفاً مبصراً كاللون والنور على ما اشتها
واللون ثابت وليس النور شرط الثبوت بل به الظهور
والنور في المشهور كيف زائد وكونه جسماً خيال فاسد
ومنه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لا توهما
يسحدث من تموج الهواء لقصر او قلع بسلا مسراء
لا شك في وجوده التدرجي وليس عين القرع و التموّج
وقد يكون الصوت ذا كيفيه توجب ميزه عن البقيه
وهي له كالفصل دون الكيف سُمّي باعتبارها بالحرف
ينتظم الكلام منها ثم لا كلام غيره بحكم العقلا
ومنه ملموس له أنواع وقد جرى في بعضها النزاع
والقول في تحقيق هذي المسألة مفصل في الكتب المفصله
اصولها حرارة متحوسه برودة رطوبة يبوسه
ثقل وخفة، وما عداها كان الى الاصول منتهاها
ولازم الحرارة التفريق والجمع والتصعيد والترقيق
وقليل إن لازم الرطوبة الوصل والفصل بلاصعوبه
وقليل بل سهولة التشكل والكل جيد لدى التأمل
ومقتضى الميل إلى حدالوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط
والميل طبعي بسغير لبس ومنه قسري ومنه نفسي
وحيث كان مبدأ للحركة يسري إلى الطبايع المشككه
ومنه ما يوصف بالمطعوم يعرف من بسائط الطعوم
تسعة أنواع لها معلومه حرافة ملاحه دسومه

مسرارة حسلاوة حسموضه تفاهة عفوضة قسبوضه
 فالحارّ والبارد والمعتدل لكل واحد لديهم عمل
 وما هو القابل والمنفعل لطيف او كثيف او معتدل
 ثلاثة تسعمل في ثلثه تسنج تسعة لها الوراثه
 ومنه مشموم هي الروائح ليس لكل نوع اسم صالح
 وإنما أنواعها مبيته بأنسها طيبة أو مستته

الكيفيات الاستعدادية

قوة الانفعال والمقارمه كيف والاستعداد وصف وبسه
 لا مطلق القوة بل كمالها تقوى لاحدى الحالتين حالها
 وليس ايضاً قوة الایجاد داخله في الكيف الاستعدادي
 واللين منه لا من اللسيه ولا من المختص بالكميه
 وهو وجودي لدى العصابه كما على التحقيق في الصلابه

الكيفيات المختصه بالكميات

ما اختص بالكم من الكيفيه بالذات من عوارض الكميّه
 ويعرض الجسم بتلك الواسطه وهو لهذا النوع خير ضابطه
 والمستدير ثابت محقق كالمستقيم عنه لا يفرق
 وليس ما بينهما ضديه بل متخالفان في النوعيه
 والشكل ما أحاطت الحدود به وهو مشكل لدينا فائتبه
 بل هو نفس هيئه المقدار كيف له بهذا الاعتبار
 و ينتهى الحدّين عند المتلقى زاوية وهي على ما سبقا

والخلقة الشكل مع اللون فلا
والجسم ما بين المقولتين
و ما يكون من عوارض العدد
معنى مقولي سوى ما فصلا
لا يستتضي مقولة في البين
كالزوج والفرد من كيف يعدّ

الملك والجدة

الملك هيئة لما أحيط به
ينتقل المحيط بانتقاله
وليس عين نسبة التملك
فمنه كالحَيوان في إهابه
والملك ليس فيه جلّ و علا
بل هو عين فعله الإطلاقي
كذلك الملك بالاعتبار
حاصلة من المحيط فانتبه
به يكون الأين في قبالة
بل حالة نسبة كما حكي
و منه كالإنسان في ثيابه
مقولة فأنّه لن يعقلا
إضافة توصف بالإشراق
فأنّه مضاف اعتباري

الوضع

الوضع هيئة بغير مين
ما بين الاجزاء الى جهاتها
فمنه بالطبع و لا بالطبع
وليس للنقطة والمقدار
و يقبل الشدة والضعف كما
تعرض للجسم بنسبتين
لائسبة الأجزاء في ذاتها
فعلاً وقوة بغير منع
وضع مقولي على المختار
يجري التضاد فيه عندالحكما

متى

متى لكلّ كائن في ذاته
كون زماني و من حالاته

مناه عين كونه الزماني	لا نسبة الشيء إلى الزمان
وهم يعمّ الكون في الزمان أو	في طرف منه على ما قد رأوا
ومنه ما يكون كالقطعيه	ومنه ايضاً كالتوسطيه
موضوعه الطبيعة السيّاله	من جوهر أو عرض أو حاله

الآين

الآين كون خاص في المكان	يعرض للموجود في الأعيان
وليس عينه على الإطلاق	فانه يزول وهو باق
فمنه نوعي ومنه جنسي	ومنه شخصي بغير لبس
و يجري الاشتداد في أنواعه	كذلك التضاد من طباعه

في مقولتي الفعل والانفعال

الفعل كون الجوهر الجسماني	مؤثراً أنا عقيب أن
والانفعال حالة التأثير	أنا فأنأ لاقبول الأثر
وليس شيء منهما ذهنيّاً	بل كان كل منهما عينيّاً
جعلهما بجعل موضوعهما	بلا تسلسل كما توّهما
والاشتداد قيل فيهما يقع	وليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للأثر	ومنه ايضاً فيهما قد اشهر

الاضافه

تكرّر النسبة في المضاف	مقوم له بلا خلاف
منه حقيقي هي الاضافه	فأنها بذاتها مضافه

و منه ما يوصف بالمشهوري
و هو من الحقايق العينية
لكنه لا بوجود مستقل
والانعكاس لازم الاضافه
والطرفان المتضايان
في الجنس والنوع و في الشخصيه
كذلك العموم و الخصوص
والاتصال في الزمان يجدي
و ليس للموجب في صفاته
بل الاضافيات عنوائيه

كالأب و الابن على المشهور
ليس من العوارض الذهنيه
و كيف و هو بالقياس قد عقل
و لو بحرف نسبة مضافه
فسي كل شأن متكافئان
كذاك في القوة و الفعلية
و الحكم في أشباهها منصوص
في السبق و اللحق منه عندي
مقولة أصلاً لقدس ذاته
ليست من الاعراض الامكانيه

الالهيات إثبات واجب الوجود

ما كان موجوداً بذاته بلا
و هو بذاته دليل ذاته
يقضي بهذا كل حدس صائب
لكان إما هو لا متناعه
أو هو لا افتقاره إلى السبب
فالنظر الصحيح في الوجوب
وللوجود تارة نفسه
و تارة حيثية الربط فقط
لا للزوم الدور و التسلسل

حيث هو الواجب جلّ و علا
أصدق شاهد على إثباته
لولم يكن مطابقاً للواجب^{٧٥}
و هو خلاف مقتضى طبعه
والفرض فرديته لما واجب^{٧٦}
يقضي إلى حقيقة المطلوب
من حيث الاستقلال في الهويه
وامتنع الربط و لانفسي قط
بل للزوم الخلف بالتأمل

إذ ما فرضناه من الربطية حيشية الذات فلا عليه

توحيدہ تعالیٰ من حیث وجوب الوجود

ما لم يكن وجود ذات الواجب	صرفاً و محضاً لم يكن بواجب
إذ كل محدود بحدّ قد غدا	مستقراً والخلف منه قد بدا
وليس صرف الشئ إلا واحداً	إذ لم يكن له بوجه فاقدا
فهو لقدس ذاته و عزّته	صرف وجوده دليل وحدته
و منه يستبين دفع ما اشتهر	عن ابن كمونة والحق ظهر

توحيدہ تعالیٰ من حیث الصانعية

وجوبه لذاته القدسيه	بعين الاستقلال والنفسيه
و ما سواه ممكن تعلقي	و محض ربط بالوجود المطلق
فمبدأ الممكن واحد بلا	توقف على استحالة الخلا
والربط في مرحلة الشهود	عين ظهور واجب الوجود
و لا يعدّ في قبال الظاهر	ظهوره فضلاً عن المظاهر
له كما عن عين أهل المعرفة	بسينونة مضافة إلى الصفه
لا أنّها بسينونة بالعزله	كما به نصّ إمام الملّه
فالحق موجود على الحقيقه	لاغيره في هذه الطريقه
و فعله و هو تجلي نوره	تشانّ الظاهر في ظهوره
لا أنّسه تشانّ الذات بما	يقابل الوجود عندالحكما
و هذه حقيقة التوحيد	قرة عين العارف الوحيد

بساطته تعالى

بساطة الوجود فيما قد سبق	ثابتة فصرفه بها أحق
و ليس للواجب من ماهيته	فيستحيل مطلق الجزئية
إذ لازم الكسل افتقار الذات	و هو منافٍ للوجوب الذاتي
فجل شأناً و به العقل قضي	من أن يكون جوهرأ أو عرضاً
وجوده و وصفه الكمالي	كلاهما صرف بلا إشكال
ليس له مشارك في الذات	كلأ و لا في مطلق الصفات
فمقتضى وجوبه لذاته	وجوبه في الكل من جهاته

تقسيم صفاته تعالى

صفاته الكاملة العلية	إما ثبوتية او سلبية
بها تجلت لأولى الكمال	مراتب الجلال والجمال
والحق ذو الجلال والاكرام	بالاعتبارين بلا كلام
ثم الثبوتية من صفاته	إما شؤون فعله او ذاته
فما يكون من شؤون الذات	كالعلم والقدرة والحياة
هي الحقيقية عند الحكماء	و تلك عين الذات ايضاً فاعلموا
و ما يكون من شؤون فعله	فانه كخلقه وجعله
هي الاضافية و هي واحدة	و هي على الذات لديهم زائده
لا تسوجب السلوب كثرة ولا	حدأ لها و إن تكن بشرط لا
بل هي سلب مطلق النقصان	كلب الافتقار والإمكان

إثبات الصفات الثبوتية

كل كمال كان للموجود	فثبت لواجب الوجود
و ما يُسمّى صفة الجمال	لاشكّ أنّه من الكمال
و مثله فيه تعالى شأنه	يكفيه في وجوبه إمكانيّه
كيف و لا كمال للذوات	بلا وجود كامل بالذات

عينية الصفات الحقيقية

شؤون عين الذات من صفاته	تجلّيات ذاته لذاته
فانه حقيقة الحقائق	في غيب ذاته بوجه لائق
و ليس ما عدا الوجود للصفه	حقيقة فانظر بعين المعرفة
و حيث أنّه وجود محض	فكونه كلّ الوجود فرض
فهو بنفس ذاته لذاته	مطابق لكلّ من صفاته
و مقتضى زيادة الصفات	هو الخلوّ في مقام الذات
و يستحيل فيه الاستكمال	كيف و منه ينشأ الكمال
و هكذا نيابة المعتزلي	عن الصواب عندنا بمعزل

علمه تعالى بذاته

تجرّد الواجب من صفاته	فذاته حاضرة لذاته
و ليس للحضور والشهود	معنى سوى حقيقة الوجود
و هو تعالى للوجوب الذاتي	مبدأ كلّ عالم بالذات
فذاته أحقّ بالحضور	لذاته إذ هو نور النور
و وحدة العالم والمعلوم	بمقتضى التضايف المرسوم

بل هو علم لصحيح النقل أتى على طبق صريح العقل

علمه تعالى بما سواه

صرف الوجود ذاته البسيطة بكلّ معلولاته محيطه
فأنّه كما اقتضى الشهود كلّ الوجود كلّ الوجود
وهو له العلوية الذاتية والذات عين هذه الحيشية
فمبدأ الكلّ ينال الكلّ من حضور ذاته على رأي قمن
لكن ماهياتها بالعرض تُعلم إذ لها وجود عرضي
وعلمه صرف على العينية فلا أتمّ منه في العلميّة
فذااته بمقتضى الجمعيّة حقيقة الحقائق العينية
وصرف علمه له التفصيل إذ ليس للجهل هنا سبيل
والقول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا أصدق الأقوال

علمه تعالى الفعلي بعد الایجاد

إيجاد عين ظهوره فلا أقوى حضوراً منه عند العقلا
هذا حضور في مقام الفعل وربّما يدعى بعلم فعلي
فكلّ موجود بنحو الجمع والفرق معلوم بغير منع
وجوده علماً و عيناً واحداً فعلمه الفعلي نعمت زائد

مراتب علمه تعالى مجده

عناية الواجب علم ذاتي بما سواه في مقام الذات

قضاؤه علومه الفعلية	في القلم الأعلى غدت مطوية
والقلم الأعلى في الاصطلاح	عقل العقول أعظم الأرواح
و سائر الأقلام والعقول	علومه بالفرق والتفصيل
ولوح تلك الصور العقلية	نفس لها العموم والكلية
وهي محل قابِل للصور	ولوحها المحفوظ عن تغير
و عالم المثال لوح القدر	بالفرق لا بالجمع نقش الصور
وهو كتاب المحو والاثبات	و منه عنوان البداء آت
و الصور الكونية الجزئية	أخيرة المراتب العلمية

قدرته تعالى

قدرته بحيث إن شاء فعل	وهي له ثابتة من الأزل
إذ ليس قوة ولا إمكان	في ذاتيه فأنه نقصان
بل النعوت كلها فعلية	للذات بالضرورة الذاتيه
وليس في الوجوب من إيجاب	لبعده جداً عن الصواب
بل هو في قبل الاختيار	لا وصف الامكان على المختار
والاختيارية بالكلية	بالعلم والقدرة والعشيّة
لادخل للوجوب والامكان	في الاختيارية بالبرهان
فهو بنفس ذاته قدير	من نور ذاته يفيض النور
والاختيارية في الإفاضه	كالعلم عين ذاته الفياضه
وقدرة الواجب صرف القدره	فهي محيطه بكل ذرّه
ليس انتهاء كلّ قدرة إلى	قدرته جبراً كما قد أشكلا
والفعل موصوف بالاختياري	لا الاختيار تحت الاختيار

و نسبة الایجاد كالوجود و ربطه كربطه المشهود
و دعوى الاستقلال في الایجاد شرك فلا تفويض للعباد
فصح لا جبر و لا تفويض بل بينهما أمر و إن دقّ وجسّل

إرادته تعالى شأنه

إرادة الواجب حبّ و رضى لا الشوق فالعقل بمنعه قضى
مفهومها يغاير العلم بما هو الصلاح عند جلّ الحكماء
و إنّما الوحسدة والعينية فى واجب الوجود فى الهويّة
و المبدأ الكامل خير محض و حبّ صرف الخير حتم فرض
فذااته مسحوبة لذاته و منه حبّه لمعلولاته
و حبّها بعين حبّ الذات بالجمع لا بالفرق حبّ ذاتي
و حبّها بالفرق حبّ فعليّ فانه كالعلم عين الفعل
و هذه مشيئة فعلية غيريّة الذات لها جلّته
و الحكم بالحدوث في الاخبار فى مثلها جارٍ بلا إنكار
و ليست الإرادة الذاتيه فى موقع التكليف تشريعيه
إذ المراد فى مقام ذاته ليس سوى الذات و معلولاته
والأمر و النهي على القول الأسد إرادة عسزمية كما ورد
والفعل بالإرادة العسزمية يُراد لا الذاتية الحتميه
و حيث أنّ الذات مرضي بها ففعلها كذا لدى اولى النهي
و هو وجود مطلق كما وصف و كونه خيراً بديهياً عُرِف
و لا يكون الشرّ إلا عدما فليس بالذات مراداً فاعلما
و عالم الأمر هو القضاء لا بدعّ في أن يجب الرضا

إذ هو نور لا تشوبه الظلمة فكأنه خير على الوجه الأتم
وعالم الخلق هو المقضي فالفرق ما بينهما مرضي
فإنه تصحبه الشرور ففي الرضا بحذره المحذور

إنه تعالى غاية الغايات

إن النظام الحسن الأمكاني طبق النظام الكامل الرباني
فإنه ظهور صرف النور فليس أجلى منه في الظهور
وكل مصنوعاته بديعه وفي الجميع حكيم منيعه
وغاية الكل الذي سواها إن إلى ربك منتهىها
والقصد من نفي زيادة الغرض ليس على الإطلاق حتى بالعرض
بل نفي كل غاية بالذات وحصرها في غاية الغايات
فإن فرض غاية سواه ينقص كماله عزه ياباه
وليس يجدي غرض الإيصال للنفع في محذور الاستكمال
إذ هو إما يقتضي كماله أو نقصه أو هو لا اقتضاء له
وماعدا الأخير نقص بين وهو تعين ولا معين
فكل فعل واجب الوجود صرف عناية ومحض جود

حياته تعالى

حياته كعلمه وقدرته أشرف مما هو في بريته
يجل عن كيفية المزاج وكل تركيب أو امتزاج
بل الحياة مبدأ الإدراك والفعل في الكل بالاشتراك

ولا ينافي وحدة المفهوم تفاوت المصداق في المرسوم
ففيه عيين مبدئية الأثر في غيره كيفية كما اشتهر

بصره وسمعه تعالى شأنه

شهوده للمبصرات بصره إذ هو موجود له ما يبصره
ونيل كل مبصر إصاره وإن يكن تفاوتت أطواره
كذا ارتباط كل مسموع به يحقق السمع له فائتيه
والكل غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلولاته
والذوق والشم كما في اللمس كمال حيوان بغير لبس
ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود

كلامه تعالى شأنه

إن الكلام فيه ذو شؤون فمنه ما لغيبه المكنون
وهو ظهور ذاته للذات يدعى لدينا بالكلام الذاتي
يعرب عن حقائق مكنونه في ذاته عن غيره مصونه
ومطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير
فليس في دعوى الكلام النفسي وفي قيامه به من بأس
لكنه ليس مراد الأشعري فانه بمثله لم يشعر
ومنه فعلي له مراتب معربة عما اقتضاه الواجب
إذ كل فعل عند أهل المعرفة يعرب عن مكنون إسم أوصفه
وفعله كلامه كما ورد وهو لهذا المدعى خير سند
وهذه المراتب العلية أتمها حقائق عقليه

هي الحروف العاليات وهي لا
والملكوت كلمات محكمة
فعالم النفوس أسماء وما
ومنه لفظي ومنه كتبي
تري لها نقصاً ولا تبدل
وكل ما في الملك ايضاً كلمه
في عالم الأجسام أفعالاً سماً
وكل واحد كلام الرب

الفرق بين الكلام والكتاب

بين الكلام منه والكتاب
فكسل موجود من الكلام
والكل من حيثة القبول
وباعتبار عالم الأمر فقط
وعالم الخلق كتاب محض
وللكلام باعتبار الجمع
فباعتبار الجمع بالقرآن
وجوده الجمعي في اعلى القلم
وجوده الفرقي والتفصيلي
وإن في دائرة الوجود
وبالنبي المصطفى والآل
وأول المراتب العقليه
فما وعاه قلبه ممّا وعى
وغيره ليس على هذا النمط
ولاختصاصه به كما علم
فسرق لدى العارف باللباب
من جهة الصدور والقيام
كتابه عند اولي العقول
كلامه فأنه بلا وسط
والجمع في ذي الجهتين فرض
والفرق وصفان بغير منع
يُدعى كما في الفرقان
فيه انطوى كل العلوم والحكم
في غيره من سائر العقول
قوسين للنزول والصعود
قد خُتِمت دائرة الكمال
هسي الحقيقة المحمديه
يكون قرآناً و فرقاناً معا
بل كل ما أوتي فرقان فقط
يقول: أوتيت جوامع الكلم

الخاتمة

و قد ختمت هذه المقالة باسم النبي خاتم الرساله
فيا من اصطفاه من بريته و خصه بعلمه و حكمته
صلّ على محمد و عترته وراثه في سرّه و سيرته



مرکز تحقیق و تکمیل تاریخ اسلام اسلامی

التعليقات



للحكيم العلامة

الدكتور مهدي حائري يزدي (طاب ثراه)



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد اسلامی

فهرس

(الموضوع و الصفحة)

- فضيلة الحكمة (١١٨) اقسام الحد (١١٩) حقيقة الاشياء بالوجود (١١٩)
طريق معرفة الوجود، الشهود (١٢٠) نوع الاضافة بين العلة و
المعلول (١٢٠) المغايرة في الوجود، بالتشكيك الخاصي (١٢١) غناء
واجب الوجود عن جميع الحثيات (١٢١) تقيض الواحد، واحد (١٢٢)
الزيادة بمعنى المغايرة (١٢٣) عدم صحة السلب الذاتي (١٢٤) بطلان
السلب الشايع (١٢٤) ارتقاع حثيّي التقييدية و التعليلية عن الحق
تعالى (١٢٥) الواجب لاماهية له (١٢٥) عينية الوجود و الماهية في الله
تعالى (١٢٦) مسئله الوحدة و مفهوم الوحدة الحقّة الحقيقيه (١٣٠) ظلية
الوحدة العددية (١٣١) بساطة حقيقة الوجود (١٣٢) معنى
التشكيك (١٣٣) الوجود اعم من الظهور و البطون (١٣٥) دليل لاثبات
الوجود الذهني للاشياء (١٣٦) عوارض الماهية هي المعقولات
الثانية (١٣٨) الوجود الظلي (١٤٠) اعتبار الفرض و التقدير (١٤١) وحدة
الاثنين و القيام بموضوعين (١٤٢) العروض للماهية لا للوجود (١٤٣)
شرط سداد الانقلاب (١٤٤) عدم الصحة بالشبح (١٤٤) لزوم النسخ
للهوية (١٤٥) عدم الافتراق بين الحصول و القيام الحلولى (١٤٦) عدم
المطلق عوض العدم المطلق (١٤٧) سلب الربط أو ربط السلب؟ (١٤٧) لا

سبيل إلى تركّب الوجود (١٤٧) لا يحتاج الوجود إلى المقوم (١٤٨)
 الوجود لا يتقسم (١٤٨) نفى الجنس و الفصل عن الوجود (١٤٩) الكثرة
 التي لا تنافي الوحدة (١٤٩) كونها واجدة لذاتها (١٥١) لا يُخبر عن
 المعدوم (١٥١) حاجة الوجودات الامكانية إلى الحيثية التعليلية (١٥٢)
 اضافة مفهوم العدم المطلق إلى الثبوت الاضافي (عدم التمايز في
 الاعدام) (١٥٢) امتناع إعادة المعدوم (مسئلة اعادة المعدوم) (١٥٤)
 مسئلة المعاد (١٥٥) الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكرر و الوحدة النوعية لا
 تأتي عن الكثرة (١٥٧) رجوع الوحدة الظليّة إلى صرف حقيقة الوجود
 (١٥٨) العدم المطلق موجود في الذهن (١٥٨) القضايا اللابتيّة عند صدر
 المتألهين (١٥٩) تبديل مناط الصدق بموطن الصدق (١٦٢) اشكال على
 مناطية نفس الامر (١٦٤) التناقض في السؤال عن مجعولية الوجود (١٦٧)
 مجعولية الماهية توجب اتصافها بالوجود (١٧٠) التقرّر هو الوجود (١٧١)
 امتناع التشكيك في الماهية (١٧١) وجه آخر لعدم مجعولية الماهية
 (١٧١) دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها (١٧٢) هل يصح
 اندارج كل الماهيات في مقولة الاضافة؟ (١٧٢) الماهية لا تقتضي
 الانحصار (١٧٤) الوجود الرابط واختصاصه بالهليّة المركبة (١٧٥) غيرية
 النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكمية الاتحادية (١٧٧) لا يمكن معرفة
 الوجودات الامكانية الا بمعرفة باريها (١٧٨) شأن التدلّي و الاضافة
 للوجودات الامكانية (١٧٩) معنى الضرورة و اللاضرورة (١٨٠) عدم
 امكان عليّة الشيء لنفسه (١٨١) حاجة الوجودات الامكانية إلى حيثيّي
 التقييدية و التعليلية (١٨٣) معنى ضرورتي الذاتية و المطلقة (١٨٤) معنى
 ضرورتي الذاتية و المطلقة (مكرر) (١٨٧) امتناع خلق الشيء عن المواد

الثلاث (١٨٨) لا وجود للروابط و النسب (١٩٠) المقابلة بين قضيتين:
 «امكانه لا» و «لا امكان له» (١٩١) نقيض الوجود الرابط (١٩٣) القضايا
 المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها (١٩٥) ان الوجود
 المحمولي يستلزم خلف معنى الامكانية (١٩٦) الوجوه الثلاثة في
 الانتساب و التوصيف (١٩٧) الامكان بمعنى الفقر (١٩٨) التأمل في
 تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم (٢٠١) الامكان الخاص بمعنى
 السلب التحصيلي (٢٠٢) نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (٢٠٤) نحو
 ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر) (٢٠٥) وضح بطلان القول بالبحث و
 الاتفاق (٢٠٦) التأمل في برهان اثبات واجب الوجود (٢٠٧) في اثبات
 واجب الوجود (٢٠٩)



مجلس شورى عالى

فضيلة الحكمة

قوله:

فضيلة الحكمة في العلوم تعرف من فضيلة المعلوم
أقول: وهو كما قيل: الحكمة اشرف علمٍ باشراف معلومٍ أمّا كونها اشرف العلوم في حد ذاتها من دون النظر الى المعلومات فلان موضوع الحكمة هو الوجود المطلق وعلى ما هو التحقيق في فلسفتنا هو مطلق الوجود لا الوجود المطلق. فوجود موضوعات كل العلوم، سواء كانت رياضياً او طبيعياً، يفتقر الى الحكمة افتقار المعلول الى علته و معلوم ان العلة اشرف من المعلول كما هو المستبين في وجه اشرفية البرهان اللغوي من الاتي و كما هو المفروض في قاعدة «امكان الاشرف». ومن هنا يعرف ان فضيلة الحكمة في العلوم على هذا الوجه لامناط لفضيلة المعلوم مطلقاً كما هو الظاهر من كلامه هذا.

والحق ان الحكمة ذات فضيلتين: فضيلة ذاتية و فضيلة من جهة المعلوم وذلك لان العلم وجود ذهني للمعلوم وكل ما يصح على المعلوم يصح على الصورة العلمية بلحاظ اتحاديين الوجود الخارجي و الذهني. هذا كله فيما اذا كان المراد بالعلم، العلم الحسولي الارتسامي و أمّا العلم الحسوري فاشرفية المعلوم عين اشرفية العلم لان العلم عين المعلوم الخارجي في العلم الحسوري الاشراقي.

٢

اقسام الحدّ

قوله:

الحدّ كالرسم لدى التحقيق يوصف بالاسميّ والحقيقيّ
أقول: قال الشيخ في النجاة: «الحدّ خمسة اقسام حدّ اسمي و حدّ كامل هو
تمام البرهان و حدّ هو مبدأ البرهان و حدّ هو نتيجة البرهان لاعلى لها و
لا اسباب»^(١)

٣

حقيقة الاشياء بالوجود

قوله:

وليس للوجود معنى ماهوي وإنّ شرح اللفظ شأن اللغوي
أقول: هذه اشارة الى أنّ تعاريف الوجود لا يقع لافى جواب ما الحقيقية و
لا في جواب «ما» الشارحة اصلاً لأن «ما» الشارحة ايضاً سؤال عن ماهية
الشيء و لكن قبل العلم بوجودها و «ما» الحقيقية سؤال عن الماهية
بعد العلم بوجودها و ذلك لأنّ حقيقة الاشياء أنّما هي بالوجود و ما لم
يعلم وجود شيء من الاشياء لا يعلم حقيقته والحاصل لمّا لم يكن
للوجود ماهية فلا يمكن ان يكون له سؤال بـ «ما» الحقيقية و لا بـ «ما»
الشارحة والسؤال عنه ليس إلّا بـ «ما» اللفظية.

١. الشيخ ابو علي سينا، النجاة، ص ١٦٠.

٤

طريق معرفة الوجود، الشهود

قوله:

و كُنْهُ يَعْرِفُ بِالشُّهُودِ لَاغَيْرِ كَالرُّسُومِ وَالْحُدُودِ

اقول: إن أراد بكنه الوجود كنه حقيقة الوجود المطلق أي الوجود كله فلا يمكن أن يعرف أصلاً حتى بالحضور والمشاركة الآله تبارك وتعالى فإنه يعرف ذاته بالحضور العيني، لأنه بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الأشياء، بهذا الحضور العيني لذاته، ثم يعلم معلوم به بالحضور الاشرافي. و النفس أيضاً يعرف ذاته بالحضور العيني و يعلم معلولاته بالحضور الاشرافي و ان أراد بكنه الوجود كنه بعض مراتب الوجود فهو و ان كان صحيحاً لأن الانسان يعرف كنه ذاته بالعلم الحضورى و يعرف ربه بالفناء فى ذاته تعالى بقدر وسع وجوده الفانى فى المَفْنَى فيه، إلا أن هذا ليس العلم و العرفان بكنه تمام الوجود فان الكلام فى تعريف حقيقة الوجود بتمامها لا فى حقيقة بعض مراتبه.

٥

نوع الاضافة بين العلة و المعلوم

قوله:

و ليست العلة للمعلوم مناط طرد العدم البديل

اقول: ان كان مراده بهذا الكلام اضافة، العلة الى المعلوم و كون الاضافة اضافة مقولية فمعلوم أنه لا تكاد تكون تلك الاضافة التى من المقولات المعقولات مناطاً لطرد العدم البديل لأن انضمام ماهية الى ماهية اخرى

لا يوجب طرد العدم البديل. ولكن العلّة و المعلوليّة من احكام الوجود و الاضافة بين العلّة و المعلول اضافة اشراقية، فان كان الامر كذلك يصير مناطيّة اضافة العلة للمعلول لطرد العدم البديل من الضروريات.

٦

المغايرة في الوجود بالتشكيك الخاصّي

قوله:

و هو مدار الوحدة المعّبره في الحصل بل كانت به المغايره
اقول: لابدّ ان يكون مراده بالمغايرة في الوجود و بالوجود هي المغايرة بحسب مراتب شدّة الوجود وضعفه و هي المغايرة بالتشكيك الخاصّي الذي يكون ما به الاشتراك و الوحدة عين ما به الامتياز و الكثرة و ذلك لا يكون الا بعد ثبوت اصالة الوجود، فكيف يصح الاستدلال به لاثبات اصالة الوجود؟ هذا كلّهُ لو كان المراد بالمغايرة، المغايرة بالتشكيك و امّا ان كان المراد مطلق المغايرة او المغايرة بين الماهيات و هو اجنبى عن المقام بما هو المشهور بأنّ الوجود مناط الوحدة و الماهية مشار الكثرة.

٧

غناء واجب الوجود عن جميع الحثيات

قوله:

و ليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حثياته
اقول: هذا جواب عن السؤال المعروف و هو أنّه اذا كان الوجود بما هو وجود، سواء كان واجباً او ممكناً، تمام الموضوع لحمل صفته الاشتقاقي

و هو موجودٌ عليه و كان الوصف بحال ذاته لا بحال متعلقه فيصير كل موجود واجباً بذاته مستغنياً في صحة هذا الحمل عن كل ما هو غير ذاته. و الجواب ان صحة الحمل الذاتي في جميع الوجودات يوجب فنائه عن الحيشية التقييدية لا غنائه عن الحيشية التعليلية و واجب الوجود هو الوجود الغنى عن جميع الحشيات.

٨

تقيض الواحد، واحدٌ

قوله:

و وحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً تقيض الواحد
اقول: ان من المسلّمات في الحكمة النظرية ان تقيض الواحد واحد و الا
ارتفع النقيضان، و بيانه ان كان تقيض الواحد اكثر من واحد فلنا ان نفرض
ان تقيض الف كل واحد من ب و ج و هو مشهود في هذا الشكل:



و ان كان الربط بين ب و ج الملازمة المنطقية بحيث ان ب و ج كانا متلازمين في الوجود، و معلوم ان المتلازمين في الوجود اما ان يكونا معلولين لعلّة واحدة او احد المتلازمين علّة و الاخر معلول، ففي كلا الفرضين يكون امر واحد مشترك في السخية بين المعلولين لعلّة واحدة او العلّة و المعلول و هذا الامر الواحد هو النقيض الحقيقي لالف فكان تقيض الواحد واحداً لا كثيراً، كما هو المفروض و هذا خلف ما فرض لان

كل واحد من ب و ج يكون مصداقاً لهذا الامر الواحد المشترك. هذا كله ان كان الفرض ان ب و ج اللذان يعدان نقيضان لألف متلازمان في الوجود واما لو فرضنا ان ب و ج ليسا من المتلازمين في الوجود بل الرابطة بينهما ليست الا رابطة اتفاقية و معنى الرابطة الاتفاقية انه يمكن ان يتقفا في الوجود في آي واحد ويمكن ان يفترقا في الوجود في هذا الآن اما اذا اتفق انهما يتفقان في الوجود في آن واحد فلا كلام فيه، واما اذا اتفق انهما يختلفان في الوجود بان كان احدهما موجوداً والاخر معدوماً فليقرض ان الموجود ب و المعدوم ج. ففي هذا الفرض اما ان يكون الف موجوداً و الحال ان ب، الذي نقيضه موجود ايضاً في الحال فهو اجتماع النقيضين اعني الف و ب واما ان يكون الف معدوماً في حال ان نقيضه الاخر، اعني ج، ايضاً معدوماً فهو ارتفاع النقيضين ولما كان لزوم كلا المحذورين امراً اتفاقياً ممكناً بالامكان الخاص فلزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما أتما هو ممكن و معلوم ان امكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما كنفس اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال، وهكذا اذا فرض ان الموجود ج و المعدوم ب فوجود الف مع وجود ج اجتماع للنقيضين، و عدم الف مع عدم ب ارتفاع للنقيضين و بهذا التفصيل لا بد لنا ان نقرر القاعدة هكذا نقيض الواحد واحد و الا يمكن اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

٩

الزيادة بمعنى المغايرة

قوله:

لارب في زياده الوجود معنى على ماهية الوجود

اقول: الزيادة ههنا بمعنى المغايرة أى لاريب في مغايرة مفهوم الوجود مع الماهية لأنه لا معنى للزيادة المقدارية بكلا قسميها متصلة كانت او منفصلة و ذلك لأن الزيادة في مقابل النقيضة يكون من مناطات التشكيك و لا يعقل التشكيك في المفاهيم و إنما هو حقٌّ طلقٌ للوجود.

١٥

عدم صحة السلب الذاتي

قوله:

والسلب لا ينفي سوى العينية لصحة السلب مع الجزئية
اقول: ان كان المراد بالسلب هو السلب الذاتي فكيف يصح سلب اجزاء
الذات عن الذات بالسلب الذاتي؟ فكيف يصح مثلاً سلب الحيوانية عن
الذات و يقال الانسان ليس بحيوان؟ بل عدم صحة سلبه عنه من البداهة
حتى يقال: ان ذاتي شيء يبين الثبوت لهذا الشيء.
و ان كان المراد بالسلب هو السلب الشائع، فعدم صحته اوضح من ان
يخفى، فتأمل في كلام المتن حتى تجد مخلصاً له.

١١

بطلان السلب الشائع

قوله:

و مورد البحث هي الشخصيه فيبطل الشائع بالكلية
اقول: يمكن ان يقال: ان معنى هذا البيت انه لما كان المفروض في مورد

البحث هو الماهية الموجودة اى الماهية المخلوطة بالوجود الخارجى و
الذهنى، ليس للسلب الشايع محللاً اصلاً لافى العين و لافى الذهن.
فالسلب الشايع باطل بالكلية لان الماهية فى كلا الطرفين مخلوطة
بالوجود، ذهنياً كان او خارجياً. فلا يصح سلب الوجود عنها بهذا السلب
بل يجب الحمل بالحمل الشايع فى الخارج كما يجب الحمل فى الذهن
بهذا الحمل حتى عند تخلية الماهية عن كافة مراتب الوجود ذهنياً، لان
تخلية الماهية عن الوجود عين تحليلتها بالوجود ذهنى فكيف على
فرض اختلاطها بالوجود كما هو المفروض فى هذا المقام.

هذا كله اذا كان المراد بالسلب الشايع، الشايع بالعرض فى قبائل الحمل
الشايع بالعرض و كان فعله من البطلان على هيئة الثلاثى و اما اذا كان
الفعل على هيئة الافعال و بمعنى الابطال و كان المراد بالسلب الشايع،
الشايع الذاتى فهذا السلب الشايع ينفى الفرد بالذات من الوجود عن
الماهية فهذا السلب الشايع ينفى العينية و الجزئية كله.

١٢

ارتفاع حيثيتي التقيدية و التعليلية عن الحق تعالى
(الواجب لا ماهية له)

قوله:

ليس لذات الحق حدّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي
اقول: لا يخفى أنّه اذا كان المسلوب عنه الماهية هو واجب الوجود كما هو
الظاهر من عنوان الفصل فلم يكن هذه القضية فى النظم صادقة. لان مفهوم

واجب الوجود كليّ يقبل بكلّيته كثرة الافراد وكلّ ما يقبل كثرة الافراد فلا بدّ ان يكون له جهة الاشتراك و جهة الامتياز وهاتان الجهتان تعدّله حدّاً ماهويّاً و ان كان كليّته منحصرّاً في فرد واحد خارجاً و امتناع كثرة الافراد أنّما يستفاد من دلائل التوحيد لا من نفس مفهوم الواجب. فهذا المفهوم الكلي يمكن ان يقع السؤال عنه بما هو؟ و يكون الجواب عنه بأنّه ماهية مجهولة الكنه كما هو المشهود عن القائلين باصالة المهية.

و اما اذا كان المسلوب عنه الماهية هو الحقيقة الشخصية له تعالى، كما هو المستفاد من النظم فصحيح أنّ يقال: ان ليس لذاته بهذا المعنى حدّاً ماهويّاً الاّ أنّ هذا الوصف يصدق على كل الوجودات الخاصة لانّ الوجود بما هو وجود يقابل الماهية و ليس له حدّاً ماهويّاً، اذ ليس له حيثية تقييدية في حمل مفهوم الموجود عليه لانّ الوجود بما هو وجود ليس شيئاً يعرض الوجود عليه بل هو موجود بنفس ذاته، نعم الوجودات الخاصة الامكانية لها حيثية تعليلية و تلك الوجودات مقهورات في وجودات عللها متدليات اليها فعللها البسيطة حدودها كما قيل: انّ العلّة حدّ تامّ للمعلول و المعلول حدّ ناقص للعلّة لكنّ هذا الحدّ للوجودات الخاصة الامكانية حدّ وجوديّ لها لا حدّ ماهويّ.

و خلاصة الكلام ان الحقّ الحقيق بالتصديق في المقام ان يقال: «ليس لذات الحقّ حدّاً اصلاً لا حدّ وجوديّ و لا ماهويّ يعدّ فصلاً» و بذلك يرتفع الحيثية التقييدية و التعليلية معاً و النظم لا يتكفل الاّ نفى الحيثية التقييدية التي يشترك فيها كل الوجودات الخاصة الامكانية.

عينية الوجود و الماهية في الله تعالى

قوله:

والعرضي دائماً معلل فيلزم الدور أو التسلسل

الذي ينبغي أن يُعلم في هذا المقام أن العرضي له معاني فهو من الالفاظ المشتركة بالاشتراك اللفظي الاصطلاحي فلا بد أن يقرر معانيها حتى لا تنفع في ابحاثنا هذه في المغالطات اللفظية.

العرضي في مقابل الذاتي يستعمل في كتاب الايساغوجي والعرضي في مقابل الذاتي ايضاً يستعمل في كتاب البرهان. والعرضي والعرض في مقابل الجوهرى والجوهر يستعمل في كتاب قاطيغوريوس. العرض والعرضي بمعنى المجاز والمجازي يقابل الذاتي في الإسناد كحركة جالس السفينة وحركة السفينة. اما الاول فيقال على كل مفهوم خارج عن الذات ذهنياً و متحد معها عيناً كالتعجب للانسان فانه عرض خاص لماهية الانسان لخروجه عن ذاته ولكنه مأخوذ من حاقها بلا واسطة لغير الذات في لحوقه واستناده اليها. وقد يقال لهذا العرض او العرضي: الذاتي في باب البرهان لانه مأخوذ من الذات و مستند اليها بلا واسطة شيء آخر. هذا هو العرض او العرضي في كتاب الايساغوجي. واما الثانى وهو العرض والعرضي في كتاب البرهان، و معناه ان ثبوته على الشيء المعروف و اتحاده معه يفتقرالى واسطة شيء آخر غير نفس المعروف، و نفس الموضوع المعروف لا يكفي في ثبوته اياه بخلاف العرض والعرضي في كتاب الايساغوجي، فان نفس ثبوت الموضوع يكفي في ثبوت العارض له كما عرفت، فالعرض والعرضي في كتاب الايساغوجي قد يكون ذاتياً في

كتاب البرهان كما ان الذاتى فى البرهان يعدّ عرضاً فى الايساغوجى كالامكان للمهيات الممكنات.

وامّا القسم الثالث فهو العرض والعرضى فى مقابل الجوهر فهو العرض الذى وجوده مغاير لوجود الجوهر كما ان ماهيته ايضاً مغايرة لماهية الجوهر لكنهما متحدان فى الوضع، و المحمولات بالضميمة كلّها من هذا القبيل، والعرض بهذا المعنى يعرف بما اذا وجد، وجد فى المحل المستغنى عن الحال كما ان الجوهر اذا وجد، وجد لافى محلّ اصلاً واما العرض بمعنى المجاز فهو فى مقابل الاسناد الحقيقى.

اذا عرفت هذا كلّ فاعلم ان المراد بالعرضى فى النظم لابد وان يكون العرضى فى باب البرهان لا العرضى فى باب الايساغوجى ولا العرض و العرضى فى كتاب القاطيغورياس. اما العرضى فى باب الايساغوجى فلمكان خروجه عن الذات وحمله على الذات من دون واسطة أو حيثية تقييدية و من هذه الجهة قد يتفق اتحاد الايساغوجى مع البرهان، لانه الذاتى بمعنى استناده الى ذات الموضوع والذات والذاتيات لا يكون معللاً فى ذاته وان كان معللاً فى وجوده وثبوته للموضوع، واما العرض فى باب الجواهر والاعراض فلان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العرض الى الجوهر لان وجود العرض مغاير لوجود الجوهر فهما وجودان متحدان فى الوضع وهو من المعقولات الاولى التى عروضها لموضوعاتها واتصاف الموضوعات بها كلاهما فى العين، ولكن الوجود نفس تحقق الماهية و كونها وعروضه للماهية انما هو فى العقل واتصاف الماهية بالوجود يكون فى العين، و بعبارة اخرى الوجود من عوارض الماهية ولكن وجود

الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها من عوارض الوجود، لكن عوارض الماهيات على قسمين: العوارض اللازمة و العوارض المفارقة. والوجود من العوارض المفارقة للماهية و معنى ذلك ان الوجود في ثبوته للمهية يحتاج الى الوسط الذي مقرون به «لأن»^(١).

اذا تقرّر ذلك قلنا ان نقول ان وجود الحق الاول تعالى شأنه، ان كان عين ماهيته بمعنى ما به هو هو و ذلك معنى ان ماهيته عين ائيته او بتعبير آخر ليس له تعالى، ماهية تقابل وجوده كفاً في وجود الممكنات فهو المطلوب. وان كان وجوده عارضاً او عرضياً لماهيته بان تعرض له ماهية مجهولة الكنه و وجود هو الواجب ففي هذا الفرض وجوده هذا لابد ان يكون معلولاً لماهيته لاشيء آخر خارج عن ذاته و الا فلا يكون واجباً، هذا خلف فيكون لماهيته المعروضة التي تكون علة لوجوده العارض، وجود سابق على وجوده العارض سابقة العلة على المعلول فهي هنا وجودان وجود المعروض السابق و وجود العارض اللاحق فننقل الكلام في الوجود المعروض السابق، اكان هذا الوجود عين ماهيته تعالى؟ فثبت المطلوب، ام غير ماهيته و عارض عليها؟ فان كان عارضاً على ذاته، فيكون معلولاً لذاته و علة متقدمة على وجود العارض تقدماً بالوجود، فيكون لوجود المعروض المتقدم وجود آخر و هكذا الى غير النهاية. وان فرض ان وجود العارض و وجود المعروض متحدان في وجود واحد في الله تعالى فهو مع انه مناقض لقاعدة العلية و المعلولية، يلزم تقدم الشيء

١. اشارة الى كلام الشيخ الرئيس راجع: السبزواري، شرح غرر الفرائد في الحكمة.

على نفسه و تأخر الشيء عن نفسه و هذا ملاك بطلان الدور فلما كان
عروض وجوده تعالى لمهيته محالاً، بائٍ نحو كان، كان وجوده عين
ماهيته بمعنى أن لا ماهية له سوى وجوده تعالى شأنه.

١٤

مسئلة الوحدة و مفهوم الوحدة الحققة الحقيقية

قوله:

حقيقة الوجود حقاً واحده و وحدة المعنى عليها شاهده

اقول: هذه هي مسئلة وحدة الوجود التي ابدعها العارف الكامل محيي
الدين المعروف بابن عربي و المسئلة في اصلها لا تكاد تكون من
المسائل الفلسفية التي يمكن البحث عنها في المصطلحات المنطقية اثباتاً
و نفياً كما هو الحال في تمام المسائل و المقالات العرفانية فان المفروض
في كل علم هو ان يكون هناك طالب يسعى في طلب العلم و مطلوب
هو اكتشاف حقيقة من حقائق الوجود و كشف هو الصورة العلمية عن تلك
الحقيقة القائمة بنفس الطالب. و هذه ثلاثة اشياء من كثرات عالم الوجود
التي لا بد ان نفرض في كل مسئلة من المسائل المبحوثة عنها في أي علم
هو فن من العلوم و الفنون الانسانية فكيف يمكن البحث عن حقيقة
الوجود الواحدة بالوحدة الحققة الحقيقية التي لا تقبل أية كثرة من انواع
الكثرات تشكيكة كانت او غيرها من كثرات الماهيات؟ و لذلك قديقال:
«العلم هو الحجاب الاكبر».

نعم يمكن شهود وحدة حقيقة الوجود بالعلم الحضورى الفنائى بفناء

العارف في المعروف. قال الشيخ في مقامات العارفين: «مَنْ آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وَمَنْ طلب العرفان للمعروف به فقد وصل».^(١)

الوحدة على اقسام: القسم الاول هو اشرف اقسامها هو الوحدة الحقّة الحقيقية فان الواحد فيها نفس الوحدة.. نفس حقيقة الوجود لامفهوم الوحدة وهذا معنى حقيقة الوحدة. واما حقيقة الوحدة فمعناه ان وصف الشيء بالواحدية وصف بحال الذات لايحال متعلقه كما في الوحدات النوعية والجنسية والوصفية والشخصية. فالانسان واحدٌ حقيقيٌ نوعيٌ والحيوان واحدٌ حقيقيٌ جنسيٌ وزيد واحد حقيقيٌ شخصيٌ فتوصيف هذه الذوات بالوحدة توصيفٌ بحال نفسها لايحال متعلقها، واما زيد و عمرو اللذان [هما] واحد في الانسانية فوحدتهما وصف بحال متعلقها فهما واحد بالوحدة غير الحقيقيّة، فحقيقة الوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة بمعنى ان واحدية الوجود لا يكاد يقاس بواحدية مفهوم الوحدة كما اذا قلنا ان مفهوم الوحدة واحد بالحمل الاولى الذاتي بل واحدية الوجود بمعنى ان حقيقة الوجود هي حق الوحدة العينية لان حقيقة الوجود الصرف مطابق [بافتتاح] لمفهوم الوحدة وهذا هو معنى حقيقة الوجود. كما ان الوجود واحدٌ بالوحدة الحقيقية بمعنى ان وصف الوحدة للوجود وليس وصفاً بحال متعلقه بل وصفاً بحال ذاته. فالوجود واحدٌ بالوحدة الحقّة الحقيقية.

١. شيخ الرئيس ابو علي سينا، الاشارات والتبيينات، ج ٤-٥، القسم الرابع، النمط التاسع، في مقامات

العارفين، الفصل العشرون، ص ٩٩.

ظلية الوحدة العددية

قوله:

و ليست الوحدة أيضا بالعدد بل هي ظلّ وحدة الحقّ الأحد
 اقول: الوحدة العددية هي التي بتكرّرها يحصل مراتب الكثرات العددية
 اللامتناهية فالكثرات العددية لا حقيقة لها الا تكرار الآحاد و لكن صرف
 حقيقة الوجود لا يتثنى و لا يتكرّر و هذا هو الحكم في صرف حقيقة
 الوجود الذي يشمل جميع مراتبه و ينتفي عنه جميع مغايراته. و ليس في
 هذا النظر تفاوت بين الشيء و الفناء و الظلّ و ذى الظلّ لانّ الوجود كلّهُ
 لا يكاد يكون ظلّاً لوجود آخر و الا امكان الشيء ظلّاً لنفسه، و لا بدّ ان
 يكون المراد بموصوف الوحدة في هذا البيت الوجود المنبسط و الفيض
 المقدّس، لا حقيقة الوجود الصرف كما هو الظاهر من كلامه في البيت
 السابق فالوجود المنبسط والوجودات الخاصة الامكانية كلّها واحد
 بالوحدة الظلية الحقيقية لا الوحدة الحقّة الحقيقية.

بساطة حقيقة الوجود

قوله:

و هي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها محيطّة
 اقول: الضمير في بها راجع الى المراتب لا الى حقيقة الوجود، والاحاطة
 ههنا بمعنى عليّة منشأ الانتزاع للامر المنتزع، فان مراتب الشدة و الضعف
 و التقدم و التأخر و الكمال و النقص كلّها ليست شروطاً او مقومات لحقيقة

الوجود البسيطة والآن لزم التركيب من اصل الوجود وشدته و من اصل الوجود و ضعفه و هكذا، فالوجود الواحد البسيط له حضور احاطي في جميع تلك المراتب من دون قدح من دنوه و لا مزيد شرط في علوه. فهو دان في علوه و عال في دنوه و تلك المراتب امور انتزاعية بسط حقيقة واحدة بحيث ان اختلاف تلك الامور بكثرتها لا يقدح في وحدة حقيقته البسيطة. و هذا هو معنى التشكيك الخاص الذي ما به الاتحاد يكون عين ما به الافتراق كما سيأتي تفصيله.

١٧

معنى التشكيك

قوله:

و ما به التشكيك و التشريك عين الوجود ماله شريك
اقول: كلمة «ما» في مصرع الثاني ليست موصولة بل نافية، و معنى البيت ان حقيقة الوجود ما به الاتحاد و الشركة فيها عين ما ليس فيها الاتحاد و الشركة اي عين ما به الافتراق، و التشكيك ههنا ليس بمعنى الابهام و التردد الذهني بل معناه ان حقيقة الوجود لم يستقر في مرتبة خاصة بتمام حقيقته بل بوحدتها و بساطتها يتردد و يسرى في مراتب مختلفة من دون فقد شيء من حقيقتها العينية بخلاف الماهيات فانها لا يتجاوز عن معانيها الاصلية لافي الذهن و لا في الخارج شيئاً. فالتشكيك ليس الا التردد الثبوتي في العين لا التردد الاثباتي في الذهن.

و على كل حال التشكيك خاصي و عامي، و ليس المراد ههنا التشكيك العامي لانه يرجع الى التواطي و التشكيك الخاصي هو المراد

فى حقيقة النور و الوجود. فلهذا التعبير بالتشريك فى محل الاتحاد لا يخلو عن الاشكال لان الاشتراك من خصوصيات المفاهيم و لا يجوز الشركة و العموم فى الحقائق اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد.

اعلم - ايدك الله تعالى بمنه و كرامته - ان القول بالتشكيك فى الوجود و فى حقيقة النور لما لم يكن من مآثورات حكماء اليونان من المشائين و الاشراقيين فانه لا يوجد ذلك الاصطلاح و ما يحاذيه فى كلمات افلاطون و لافى كتب ارسطاطاليس و زملائهما و اتباعهما و لافى الاقدمين منهم و المتأخرين عنهم كافلوطين و تلميذه قرفوريوس صاحب الايساغوجي، فلم يجد موضعاً من التحقيق و التدقيق بين حكماء الغرب حتى كأنهم لم يقفوا على معناه فى الجواب عن السؤال بـ «ما» الشارحة فكيف بـ «ما» الحقيقة. قال شيخ الحكماء الكاتوليكية سينت طوماس الاكوينى: ان التشكيك الذى قد يراه فى كلمات ابن سينا و بعض الآخر من الحكماء الاسلاميين ليس له معنى معقول الا التمثيل او التشبيه analogy و معلوم ان هذا التفسير بمعزل عما يريدونه مشايخ الفلاسفة الاسلاميين من الاولين و الآخرين و السرامستتر فى هذا الشقاق ان المسلمين و على الاخص الفارسيين منهم كالشيخ ابى على سينا و الشيخ السهروردى و نصيرالدين الطوسى و صدرالدين الشيرازى و غيرهم قد ورثوا هذه الحكمة التشكيكية عن اسلافهم الايرانيين قبل ظهور الاسلام و هم يعرفون بحكماء الفهلويين كما اشار اليه الحكيم السبزوارى فى نظمه:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكيك تعم

مراتباً غنياً و فقراً يختلف كالنور حينما تقوى وضعف^(١)
و كان صدرالدين الشيرازي المعروف بملاصدرا و الملقب بصدر
المتألهين جدّ و اجتهد في اثبات حقيقة الحكم التشكيكية حتى اخذها من
اهمّ مباني الحكمة الخاصة التي سمّاها بالحكمة المتعالية في الاسفار
الاربعة و نحن قد ذكرنا في كتابنا (هرم هستي)^(٢) ان قضية التشكيك
الخاصّي هي الطريقة الوحيدة لاثبات وحدة الوجود بالقواعد الفلسفية و
خلاصة كلامنا هذا انّ وحدة الوجود والموجود التي اجادها الشيخ الكبير
محيي الدين العربي لا يقبل الكثرة بوجه من الوجوه لا الكثرة الماهوية و لا
الكثرة الوجودية كما هو المعروف في افواه اهل العراق انّ:

كلّ ما في الكون وهمّ او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
و كما قيل انّ كثرات المرئيات و غيرها في الوجود ليست الا كالقرد
الثاني في عين الأحول و على هذا لا يمكن ان يقع هذا القضية موضوعاً
للاثبات و النفي في المباحث الفلسفية. و لكن اذا قررنا هذا الوجود الواحد
و الحقيقة البسيطة العينية في اسلوب التشكيك الخاصّي فيصير الوجود
علّة في المرتبة السابقة و معلولاً في المرتبة اللاحقة فيمكن حينئذٍ انقعاد
البراهين اللّميّة و الآنيّة و هكذا الامر في سائر مناطات التشكيك من
الاولية و الآخريّة و الاشدّيّة و الاضعفية و غيرها و هذه الكثرات لا تصادم
و لا تضاد وحدة الوجود بل تؤكدّها و الدليل عليها.

١. الشيرازي، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ١٥ (چاپ ناصري).

٢. مهدي حائري يزدي، هرم هستي، ص ١٥٥.

الوجود اعم من الظهور والبطون

قوله:

للشيء نحو ان من الظهور فمنه عيني ومنه نوري

اقول: لا يخفى على المتأمل في الكلام ان في استعمال كلمة الظهور في الوجود مطلقاً وكلمة انور في الوجود الذهني خاصة مسامحة لفظية لان الوجود اعم من الظهور والبطون (هو الاول والاخر والظاهر والباطن)^(١) والكلام ليس في ظهور الاشياء او بطونها بل في وجودها، والنور اعم من الوجود الذهني وبعض الوجودات العينية كالانوار الاسفهدية والانوار المجردة ونور الانوار الا ان يقال: الاول مجاز من باب استعمال الجزء في الكل والثاني ايضاً مجاز من باب استعمال الكل في الجزء، وعلى كل حال لا يخلو هذا الكلام عن شوب المجاز الذي لا يناسب الحكمة.

دليل لاثبات الوجود الذهني للاشياء

قوله:

وليس للمحال والمعدوم مطابق في خارج المفهوم

اقول: وهذه اشارة الى احد الدلائل التي اقيمت لاثبات الوجود الذهني للاشياء مضافاً الى وجوداتها في خارج الذهن وخلاصة هذا الدليل ان بعض القضايا الموجبة التي لا شك في صدقها وكانت موضوعاتها اما

معدوماً أو محالاً كقولنا «بحر من زبيب بارد بالطبع». و معلوم أن هذا الموضوع لا يكون له وجود في الخارج أو كقولنا اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين التي كان الموضوع من المحالات الأولية فحيث أن تلك القضايا موجبات تحتاج الى وجود موضوع و ان لم يكن لها وجود في الخارج فلا بد أن يخوض لها وجود في الذهن مضافاً الى ان تلك القضايا مندرجة في القاعدة الفرعية لأن مفادها ليس ثبوت الشيء بل ثبوت الشيء لشيء الذي هو فرع ثبوت المثبت له فيجب ان يكون للمثبت له ثبوت قبل ثبوت الثابت فلما لم يكن لهذه الموضوعات ثبوت و وجود في خارج الازهان فلا بد ان تكون تلك الموضوعات موجودة في الازهان فثبت بذلك الوجود الذهني اجمالاً وهذه الموجبة الجزئية تكفي في نقض السلب الكلي لمن انكر الوجود الذهني بالكلية.

لكنه يمكن أن يقال: ان هذه القضايا ليست من البتات الحملية حتى تحتاج الى وجود موضوعاتها في الخارج الى سبيل البت و القطع فانها من القضايا اللابئية التي اصطلحها صدر المتألهين و القضايا اللابئية مغايرة مع الحمليات كما أنها مغايرة مع الشرطيات فإن حروف الشرط و الجزاء مأخوذه في عقد الوضع في اللابتيات، واما الشرطيات فتلك الحروف تقع في النسبة بين الموضوع والمحمول او المقدم و التالي، واما الحمليات فلا شرط فيها اصلاً. فلما كانت القضايا الحقيقية منحلة بالانحلال العقلي في جانب عقدها الوضعي الى اللابتيات الشرطية فيصير معناها لا محالة أنه كلما اذا وجد الموضوع في الخارج بالامكان العام على رأى الشيخ الرئيس او بالفعل (اي في احد الازمنة الثلاثة) على رأى الفارابي، فهو محكوم بكذا و كذا. فيجوز فرض الموضوع في الشرط و ان كان الموضوع في

الممتمعات الاولى لان فرض المحال ليس بمحال. والحاصل ان موضوعات تلك القضايا لا تكاد تكون الا في خارج الازهان لكنه لا بالبت والقطع بل بالفرض والشرط فلا يثبت بها الوجود الذهني.

فان قلت: كيف يمكن ان يقال ان اجتماع النقيضين في ظرف وجوده ممتنع الوجود او في ظرف وجوده مغاير لاجتماع الضدين اليس ذلك الا التناقض الصريح؟

قلت: وجود الموضوع في القضايا الحقيقية انما هو على وجه الظرفية لاعلى وجه المشروطة العامة. وهذا بمعنى ان ضرورة حمل المحمول على الموضوع مقيد بقيد مصادم كسوء ذات الموضوع موجوداً فذات الموضوع، موضوع حقيقى لهذه القضايا لا وصف موجوديته حتى ينقلب الضرورات الذاتية الى الضرورة الوصفية المسماة بالمشروطة العامة و اذا كان ذات اجتماع النقيضين موضوعاً للامتناع لا وجودها فلا يناقض المحمول وهو الامتناع لبداهة ان ظرف الحكم معنى حرفى لا دخل له فى الحكم اصلاً وهذه نظير قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه. فان عدم الاخبار يحمل على ذات المعدوم المطلق لا وجودها اذ لا وجود للعدم المطلق اصلاً انما الوجود ظرف لثبوت المحمول، ومعنى الظرفية معاً ينظر بها الى المظروف و لا ينظر اليها الى نفسها فهي من النسب والاضافات التى لا وجود لها اصلاً بل وجودها بنفس وجودات متعلقاتها لان الخارج ظرف نفسها لا ظرف لوجودها، كما قال المحقق التفتازانى.

هذا كله وقد يقال: ان هذه القضايا تدل على الوجود الذهني لموضوعاتها و ان كانت من اللاهيات لان افتراض الوجود الخارجى لموضوعاتها، هو الوجود الذهني لها.

٢٠

عوارض الماهية هي المعقولات الثانية

قوله:

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفة و الكلية

اقول: لا بد أن يكون المراد بعوارض الماهية المعقولات الثانية في اصطلاح المنطق لا المعقولات الثانية في اصطلاح الحكيم فاذن مفهوم الوحدة الصرفة بمعنى صرفة الحقيقة و الكلية كلاهما من جملة هذه العوارض والمعقولات الثانية، لأن مفهوم الوحدة التي بمعنى صرف حقيقة الاشياء من دون منضماتها الخارجية و الذهنية وهكذا الكلية المنطقية لا توجد الا في الذهن و اتصاف تلك الاشياء بهذه العوارض و الاوصاف ايضاً يقع في الذهن، فمعروضات تلك العوارض و الموصوفات بتلك الصفات كلها في الذهن. و هكذا في سائر موضوعات المنطق فيثبت بذلك وجود تلك الموضوعات و الموصوفات في الذهن.

و من هنا يعلم أنه لا فرق في دلالة صرف الحقيقة و الكلية المنطقية على اثبات المطلوب من حيث ان كليهما من العوارض بمعنى المعقولات الثانية في اصطلاح المنطق، و اما ان كان المراد من الوحدة الصرفة، المعقول الثاني من الوحدة في اصطلاح الحكيم كمفهوم الوجود الذي بوحده يتحمل على حقيقة الوجود الواحدة في الخارج بالوحدة التشكيكية فلا يفي باثبات المطلوب لأن مفهوم الوجود مفهوم واحد يقع على حقيقة واحدة في الخارج لا بالتواطى بل بالتشكيك فكثرات حقيقة الوجود في المراتب المختلفة لاتنافى وحدة حقيقة الوجود، فان اختلاف

المراتب ليس بخارج عن صرافة حقيقة الوجود لا يسدح فيها. فقضية
 صرف الحقيقة باطلاقها لا تدل على وجود تلك الحقيقة في الذهن. بل إنما
 هي مفيدة في مفاهيم الماهيات وكذلك يمكن ان يناقض صرف الحقيقة
 ههنا بما استدل بصرف الحقيقة في اثبات واجب الوجود وفي اثبات
 توحيد ذاته تعالى شأنه العزيز. فان كان صرف حقيقة الاشياء لا يمكن ان
 يوجد في الخارج لاشتمالها على الضمان الخارجة عن صرافة حقيقة
 ذاتها في وجودها الخارجي فلا يكون صرفاً فلا يكون لها وجود إلا في
 الذهن.

فكذلك الكلام في صرف حقيقة الوجود فلا يثبت به المطلوب وهو
 اثبات الصانع و توحيده، إلا ان يقال: ان المراد بصرف الحقيقة في اثبات
 الوجود الذهني غير ما أريد به في اثبات واجب الوجود و توحيده، فان
 صرف حقيقة الماهيات لا يكاد يوجد في الخارج فلا بد ان يكون في
 الذهن، أما صرف حقيقة الوجود فحقيقة ذاته يقتضي ان يكون في الخارج،
 على ان الضمان الخارجية في الماهيات مغايرة لها فلا يوجد صرف
 حقيقة ماهية من الماهيات إلا في الذهن بتجريدتها عن المضافات و
 الضمان. اما الامر في حقيقة الوجود خلاف ذلك لان كل ضمنية تعرض
 في الخارج على الوجود فهي ترجع الى حقيقة الوجود و ليس شيء من
 الاشياء خارجاً عن دائرة حقيقة الوجود حتى يكون زائداً عليها و منضمّاً
 اليها لان الوجود بسيط الحقيقة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء
 منها.

الوجود الظلي

قوله:

فالعلم بالكل وجود الكل في النفس لكن بوجود ظلي

قول: هذا تفريع و تمثيل لان يكون للشيء نحوان من الوجود وجود عيني و وجود ذهني لكن الوجود الذهني في نظره ليس وجوداً حقيقياً للشيء بل لا يكون الا وجوداً ظلياً يستند الى الشيء بالعرض والمجاز. وهذا كما اذكره الحكيم السبزواري في تفسير كلام صاحب الاسفار بان الموجودات الذهنية تكون وجودات حقيقية لمقولة الكيف النفساني و وجودات ظلية للمقولات المعقولات.



مرکز تحقیقات اسلامی
٢٢

اعتبار الفرض والتقدير

قوله:

وليس الاعتبار بالمفهوم في الحكم ايجاباً على المعدوم

بل اعتبار الفرض والتقدير و انه نحو من الحضور

اقول: قد تقرّر في محله ان الموضوع في القضايا الحقيقية ينحلّ الى اللابتيّات، فان عقد الوضع في قولنا: «بحر من زيبق بارد بالطبع» او «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين» ينحلّ الى الشرط والجزاء أي كلّ ما اذا وجد في الخارج بالامكان العام او في احد الازمنة الثلاثة على اختلاف رأي الشيخين الفارابي وابن سينا و صدق عليه انه بحر من زيبق

او اجتماع النقيضين فهو محكوم بانه باردٌ بالطبع او مغاير لاجتماع
الضدين، وعلیهذا فوجود الموضوع الذى هو شرط لصدق القضايا
الموجبة ليس وجود مفاهيم الموضوعات فى الذهن بل وجود حقايقها
الخارجية الا ان حقايقها انما يكون بالفرض و التقدير و فرض المحال
ليس بمحال. و الفرض و التقدير للموضوعات الخارجية نحو من الحضور
و الوجود لها فحيث لم يكن المفروض و المقدّر فى الخارج، اذالشيء مالم
يتشخص لم يوجد، فلا بد ان يكون فى الذهن قسيت بذلك الوجود ذهنى
لهذه الموضوعات و هو المطلوب.

٢٣

وحدة الاثنين و القيام بموضوعين

قوله:

و ليس فيه وحدة الاثنين و لا قيامه بموضوعين

اقول: و الظاهر من هذه العبارة انه لو كان الحكم فى الموجبات على مفاهيم
الموضوعات الذهنية لاعلى حقايقها العينية حتى يصحّ الحكم الايجابى
على المعدوم باعتبار وجود المفهوم فى الذهن، لآلزم من ذلك وحدة
الاثنين الوجود العينية من الموضوع، و ان كان بالفرض و التقدير، و الوجود
الذهنى منه الذى هو مفهوم الموضوع فيكون لكل حكم واحد من
الموجبات موضوعان: الموضوع الخارجى و الموضوع ذهنى. و لكن لما
كانت كلّ قضية من القضايا الموجبة قضية واحدة لها حكم واحد فلا بد ان
يكون لها موضوع واحد فيجب ارجاع الموضوعين الى موضوع واحد

فهذا معنى لزوم وحدة الاثنين في هذا الكلام فهو محال، او يجب الالتزام بأن الحكم الواحد في كل قضية من الموجبات قائم على موضوعين المتفاوتين في الذهن والعين وهذا أيضاً من المحالات لانه هو قيام عرض واحد على المعروضين.

فهذا كله إنما يستلزم من فرض كون المفهوم الذهني هو الموضوع في الموجبات. فلما كانت التوالي بأسرها باطلة فالمقدم يكون باطلاً مثلها لا يمكن ان تكون المفاهيم هي الموضوعات في الاحكام الايجابية بل الموضوعات في الاحكام الايجابية كلها هي الموضوعات الحقيقية الذاتية لكن كلها بالفرض والتقدير لا بالحمل والقطع. وليس لكل واحد من الوجود العيني والذهني دخل في الموضوعية اصلاً حتى يوجب اثنيّة الموضوع أولاً فيحكم بوحدهما ثانياً اوقيام العرض بموضوعين لولم يحكم بوحدهما.

٢٤

العروض للماهية لألوجود

قوله:

فانه العارض للماهية وليس من عوارض الهوية

اقول: هذا جواب عن كلا المحذورين السابقين وهو ان الحكم الايجابي على المعدوم في الموجبات إنما هو من عوارض ماهية الموضوع من دون نظر الى كلا الوجودين. نعم ان كان الحكم من عوارض وجود الموضوع فوجود الموضوع في الخارج غير وجوده في الذهن فيصير الموضوع للحكم الواحد موضوعين، فحينئذ لا بدّ اما ان يحكم باتحاد الاثنين او

بقيام الحكم بموضوعين و كلاهما محال. لكن التحقيق ان كلا الوجودين ظرف للماهية ولا دخل لهما في موضوعية القضايا الحقيقية اصلاً انما الدخول لهما لو كان موضوع القضية مشروطاً بوصف الوجود كما في المشروطة العامة.

٢٥

شرط سداد الانقلاب

قوله:

والانقلاب ليس بالسديد الا على اصالة الوجود
اقول: التحقيق ان القول بالانقلاب ليس بسديد حتى على القول باصالة الوجود لان التشكيك بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس من قبيل التشكيك الخاص الذي يكون ما به الاشتراك بينهما هو بعينه ما به الافتراق فيهما في شخص واحد من الوجود، بل من التشكيك العام الذي يعول الى التواطى في حقيقة الامر فلا يوجد بينهما مادة مشتركة شخصية كي تكون مصححاً للانقلاب الصحيح كما في برهان الفصل و الوصل لاثبات مادة مشتركة في الخارج.

٢٦

عدم الصحة للقول بالشبح

قوله:

ولا يصح الالتزام بالشبح فانه انكار ما قد اتضح
اقول: والمقصود هو انكار ما قد اتضح في اوائل هذا الفصل من اثبات

الوجود الذهني لنفس الماهيات التي توجد في الخارج بحيث أن لكل واحدة من الماهيات وجودين متماثلين و معلوم أن الالتزام بالشبح هو انكار لهذا الكلام اذ شبح الشيء لا يكاد يكون ذلك الشيء بنفسه حقيقةً ألا ان يقال: ان أدلة الوجود الذهني لا يدلل على ازيد من ذلك كما اعترف بذلك الحكيم السبزواري في رده على ما ذكره صدر المتألهين من التفاوت بين الحمل الاولى و الحمل الشايع بقوله: «قد اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعاً و أدلة الوجود الذهني لا تثبت ازيد من هذا»^(١). ولعل المراد بالوجود التبعية هو الوجود الشبحي.

و لكن لتالتيبات الوجود الذهني للماهيات المعلومات حقيقةً طريقاً خاصاً لا بأس بالاشارة اليه في هذا المقام و هو ان الحمل بملاك الهووية، و الهووية تدل على الاتحاد فلما اشرنا الى كل واحدة من الماهيات الخارجية بأنها هي هذه المهيّة، معناه ان الذي تصوّرناه في الذهن من كل ماهية هو الذي وجدناه في الخارج بعينه لنحمل بالحمل الشايع الذاتى الصورة الذهنية بالوجود الخارجى. فالحمل و الهووية بين الوجود الذهني و الخارجى دليلٌ قطعى على وحدة الماهية التي توجد تارةً في الخارج و تارةً في الذهن و دليل على ان كلا الوجودين ظرف لتلك الماهية الواحدة اذ الحمل لا يقع بين الوجودين بماهما وجودان متفاوتان بل بين الماهية الموجودة في الذهن و الماهية الموجودة في الخارج بما هي هي، فالوجودان في هذا الحمل ليسا منظوراً اليهما بل منظوراً فيهما و تفصيل هذا المرام يحوّل الى مقام آخر.

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٣٠، (جانب ناصري)

لزوم الشبح للهوية

قوله:

والشبح اللازم للهوية فلم يكن مطابق الكيفية

اقول: معناه ان الشبح انما يكون من لوازم الوجود الخارجى للشيء فلا يحكى عن ماهية ذلك الشيء، فيلزم من ذلك عدم امكان حصول العلم بشيء من الاشياء اصلاً لان العلم هو انطباق الصورة الذهنية مع الحقائق العينية واذ لم يكن مطابقاً بين الذهن والخارج، فلا يمكن ان يكون هناك علم اصلاً فيصير تمام علومنا جهلاً. هذا اذا كان الاصل فى النسخة الماهية عوضاً عن الكيفية. واما اذا كان اصل النسخة هو الكيفية فلا بد ان يوجه بان غاية ما يمكن ان يدل عليه او يحكى عنه الشبح هو وجود شيء من الاشياء اجمالاً واما نحو وجوده وكيفية حقيقته فلا يكاد يدل عليه الشبح فالكيفية ههنا ليست الا بمعنى الحدود والخصوصيات الوجودية التى تشمل الماهيات و عوارضها لا بمعنى مقولة كيف خاصة.

عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى

قوله:

و ليس للحصول فى المجرد معنى سوى الحلول بالتجرد

اقول: هذا بيان لاثبات عدم الافتراق بين الحصول والقيام الحلولى فى المجردات كما زعمه القوشجى فى مقايسته بين الوجود فى الذهن و الوجود فى الخارج و ذلك بان الوجود فى الذهن ليس بمعنى ان الذهن

ظرف و الوجود الذهني مظروف كالامور الجسمانية، بل الذهن من المجردات و الصور الذهنية كلها تقوم بالذهن بالقيام الحلولى او الصدورى الذى يكون اشدّ قياماً بالذهن فلامعنى للحصول فيه كحصول الجسم المظروف فى ظرفه. ففساد كلامه انما يظهر من فساد قياسه.

على ان هذا الكلام باطلٌ ولو فرضنا قياسه هذا صحيحاً جدلاً، و ذلك لانّ قياسه لا يزيد شىء على قياس التمثيل و قد حققه المناطقة بانّ قياس التمثيل لا يكاد يفيد العلم فليس له شأن و لا مكان فى العلوم الفلسفية فلا اعتبار لهذا الكلام فى هذا المقام اصلاً.

٢٩

عدم المطلق عوض عدم المطلق

قوله:

والعدم المطلق سلب المطلق مضافاً او محضاً بقولٍ مطلق اقول: و الصحيح ان يقال: و عدم المطلق ان كان مراده العدم المقسمى لا العدم القسمى كما اشار بذلك فى تقسيم الوجود بقوله: «الحق ان مطلق الوجود» و ذلك لانّ مطلق الوجود غير الوجود المطلق و مطلق العدم غير العدم المطلق كما ان مطلق المفعول مغاير للمفعول المطلق.

٣٠

سلب الربط أو ربط السلب؟

قوله:

و سلبه مقيّد من العدم لا ربط سلبه و لا المعنى الاعم

اقول: اى عدم المقيد هو سلب الربط فى الهلّة المركبة لاربط سلب المقيد فى هذه الهلّة و لاربط السلب اصلاً سواء كان المسلوب مقيداً او مطلقاً.

٣١

لا سبيل الى تركب الوجود

قوله:

فليس ذاته عدا طرد العدم فهى بسيطة على الوجه الاتم
اقول: فانّ الوجود ليس له تركيب لا من الاجزاء الخارجية المقدارية و
لا من الاجزاء الخارجية الماهوية والصورة، و لا من الاجزاء التحليلية و
العقلية كالجنس والفصل، و خلاصة الكلام انه لا سبيل الى تركب الوجود
بوجه من وجوه التركيب.

مرکز تحقیات کلامیه ۳۲ همدانی

لا يحتاج الوجود الى المقوم

قوله:

من دون حاجة الى مقوم فى ذاته و لا الى مقسم
اقول: فانه ان كان المقوم هو الوجود فهو نفسه لا مقوم، هذا خلف. وان كان
المقوم المفروض هو الماهية بحيث يتركب الوجود من الوجود و الماهية
يلزم تركب الشئ من نفسه و غيره. مضافاً الى انا ننقل الكلام فى الوجود
الجزء فيجب تركيبه ايضاً من وجود آخر و ماهية اخرى الى غير النهاية.
هذا كله لو كان المقوم المفروض هو الماهية و اما اذا كان المقوم
هو العدم فليس له معنى الا عدم المقوم. على ان ذلك تقوم الشئ بنقيضه.

٣٣

الوجود لا ينقسم

قوله:

للخلف في الأوّل بالوجدان و الانقلاب بين في الثاني
أقول: لو كان للوجود حاجة الى المقسّم كاحتياج الجنس الى الفصل
المقسّم لكان المقسّم شيئاً آخر غير نفس الوجود فيوجب انقسام الوجود
الى الوجود و غير الوجود فيلزم حينئذ تقسيم الشيء الى نفسه و غيره
فيلزم في القسم الأوّل انقلاب المقسّم الى القسم و في القسم الثاني انقلاب
الوجود الى شيء آخر غير الوجود.

٣٤

نفى الجنس و الفصل عن الوجود

قوله:

و حيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل
أقول: لما ثبت أنّ الوجود ليس له الاجزاء التحليلية كالجنس و الفصل
فهذا يكفي في نفى سائر اقسام التركيب عنه مطلقاً لأنّ الحقيقة البسيطة
التي ليس لها جنس و فصل فلا يمكن ان تكون لها الاجزاء الخارجية اعني
المادة و الصورة لأنّ الجنس و الفصل مأخوذان من المادة و الصورة
الخارجية فنفي الجنس و الفصل ليس الا انتفاء مأخذهما، و اذا لم يكن لها
مادة و صورة خارجية فلا يمكن ان يكون لها اجزاء مقدارية فما لا
مقدار له، متصلاً كان او منفصلاً، لا يقبل التكثر الكمي اصلاً. وكذلك ليس
له التركيب من حيث الوجود و الماهية لأنّ ما لا جنس و لا فصل له لا
ماهية له.

الكثرة التي لا تنافي الوحدة

قوله:

لا يتكرر الوجود وحده إلا بما ليس ينافي الوحدة

اقول: اراد - قدس سره - بذلك ان وحدة حقيقة الوجود ليست كالوحدة العددية التي تتكرر بتكررها فان الاثنين ليس سوى تكرّر الواحد مرتين و هكذا الثلاثة والاربعة الى ما لانهاية، فكل مرتبة من مراتب الكثرة لا يكون لها تحصل الا تكرّر الآحاد ولكن وحدة حقيقة الوجود ليست من هذا القبيل، فان حقيقة الوجود لا تتكرر لكي تحصل الكثرة العددية من هذا التكرير فوحدة الوجود ليست من الوحدات العددية بل هي وحدة حقة حقيقية. اما أنها وحدة حقة فلأنها ليست كمفهوم الوحدة ممّا ليس لها حقيقة عينية خارجية بازائها بل من المفاهيم العرضية التي عروضها في الذهن وقد ثبت وتحقيق في مسألة اصالة الوجود ان لمفهوم الوجود حقيقة عينية متحصلة ومتأصلة في ذاتها وبذاتها واما تتحصّل الماهيات ثانياً وبالعرض بتحصّلها وتأصلها اولاً وبالذات. واما أنها وحدة حقيقية فلان حقيقة الوجود ليست شيئاً آخر غير الوحدة حتى توصف بالواحدية من خارج ذاتها بل نفسها هي الوحدة وهو الواحد حقيقة.

هذا كله في الكثرة العددية والكثرات المفهومية التي تنافي و تقابل الوحدة. ولكن ههنا كثرة اخرى التي لا تنافي الوحدة بل تلائمها وتؤكدّها وتعدّد من عوارضها الذاتية وهي كثرة مراتب مختلفة لشيء واحد حقيقي التي يقال لها كثرات المراتب التشكيكية وليس المراد بالتشكيك، التردد الذهني فان اختلاف مراتب النور مثلاً ليس امراً ذهنياً بل امراً خارجياً حقيقياً، بل لما كان هذا الاختلاف يوجب ان يقع الشك في

الذهن في أنه هل هذا هو امر واحد حقيقةً يختلف في الكمال و النقص
والشدة والضعف أو أنه امور كثيرة متلاحقة متتالية كما دار البحث بين
الفلاسفة الاقدمين في مسئلة وجود الحركة بأنها هل هي السكونات
المتتالية أو وجود واحد متدرج الحصول غير مستقر في مكان واحد. و
الحاصل ان التشكيك الخاصي من خصوصيات النور والوجود و معياره
ان ما به الاشتراك في شيء عين ما به الافتراق فيه، فكلما كان هذا المعيار
صادقاً على شيء كان ذلك الشيء حقيقة مشككة ولها وحدة حقيقية لا
تنلم باختلافها في مرتبة المختلفة في الكمال و النقص و الزيادة و النقيصة
و الشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك من انواع ملاكات
التشكيك.



٣٦

كونها واجدة لذاتها

قوله:

وانها واجدة لذاتها في العقل كالامكان من صفاتها
اقول: اي كونها واجدة لذاتها وانها من حيث هي موصوفة بالامكان الذاتي
لا تشهد ثبوتها في ذاتها مع قطع النظر عن كلا الوجودين.

٣٧

لا يُخبر عن المعدوم

قوله

و ليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى القرض و الاعتبار
اقول: قوله و ليس للمعدوم في الاخبار أي و ايضاً ليس الاخبار عن

المعدومات في القضايا الموجبة كقولنا: «بحر من الزيبق بارد بالطبع» شهادة على ثبوت تلك المعدومات مع قطع النظر عن كلا الوجودين، لأن وجود تلك المعدومات مفروض في الذهن على وزان القضايا اللابتيّة كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني.

٣٨

حاجة الوجودات الامكانية الى الحيثية التعليلية

قوله:

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود

اقول: هذه اشارة الى نفى الحيثية التقييدية عن الوجود في حمل الوجود على نفسه لا الحيثية التعليلية لأن الوجودات الامكانية بما هي وجودات تحتاج الى الحيثية التعليلية لأنها بذاتها متدليات الى فاعلها وان كانت من حيث حمل صفة الوجود عليها موجودات بنفس ذواتها بخلاف الماهيات فان حمل الوجود عليها يحتاج الى الحيثية التقييدية و التعليلية معاً.

٣٩

اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافي

عدم التمايز في الأعدام

قوله:

لا ريب في وحدة مفهوم العدم الا إذا كان بغيره استتم

وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الإطلاق

اقول: لقد ذكرنا في ما اسلفناه في تفسير «تقيض الواحد واحد» معنى

وحدة مفهوم العدم المطلق و هيهنا نبدو بذكر العدم المضاف و كيفية تكثره فنقول: لا ريب في أن كل وجود من الوجودات الخاصة كما يكون مصداقاً خصوصياً و فرداً ذاتياً لمفهوم الوجود و الموجود بالحمل الشايع الذاتى كذلك يكون مصداقاً عرضياً لمفهوم العدم المضاف الى غير هذا الوجود بالحمل الشايع العرضى فانّ الشئ كما يصدق عليه أنّه هو كذلك يصدق عليه انه ليس غيره، فلكلّ شئ عنوان وجودى و عناوين عدمية اللامتناهية، فالانسان مثلاً مفهوم يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع الذاتى و له مفاهيم عدولية لامتناهية كمالاحجرية و اللامدرية و اللاسمائية و اللارضية الى غير النهاية. فهذه المفاهيم العدمية كلها تحمل بالحمل الشايع الصناعى العرضى على مصداق الانسان فحينئذٍ اذا فرض أنّ هذه التمايزات الحاصلة من اضافات تلك السلوب الى اشياء غير متناهية سوى الانسان نفسه يوجب تعيّنات غير متناهية فى مصداق الانسان، و هو زيد او عمرو، يلزم وجودات و تشخصات غير متناهية فى الوجود الواحد المحصور بين الحاصرين من البداية الى النهاية و هذا شاخص صريح. و هذا معنى قول المصنّف «و ليس للمفهوم من مصداق» اى ليس لمفهوم العدم المستتم بغيره اى العدم المضاف الى الثبوت الاضافى لو يحمل على مصاديقه بالحمل الشايع العرضى، تمايز فى المصداق بحيث يوجب كثرة هذه الاعدام الاضافية تكثرأ حقيقياً فى هذا المصداق الواحد و الا يلزم تعيّنات غير متناهية فى مصداق واحد.

هذا كله اذا كان الضمير فى «له» عائداً الى «المصداق». و اما اذا فرضنا ان الضمير يعود الى «مفهوم العدم» فمعنى البيت هو أنّ التمايزات الحاصلة من الاعدام الاضافية المحمولة على مصداق او مصاديق تلك الأعدام

بالحمل الشايع الصناعي لا تكاد تنسحب على المعنى الاطلاقى من العدم بحيث يخلّ وحدة مفهوم العدم المطلق و يصيّره كثيراً. لأنّ اضافة مفهوم العدم المطلق الى الثبوت الاضافى داخله فى المطلق دخولاً عقلياً و المضاف اليه خارج عنه فلا يلزم عدم تناهى الاجزاء التحليلية العقلية اذا اخذنا تلك العدميات الاضافية فى تعريف شيء من الاشياء كالانسان.

٤٠

امتناع إعادة المعدوم

(مسئلة اعادة المعدوم)

والحقّ الحقيق بالتحقيق عندنا أنّ مسئلة اعادة المعدوم ممّا لا جدوى فيها اصلاً و ذلك لأنّ المراد بالاعادة لو كان إعادة وجود شخص المعاد بجميع خصوصياته الشخصية حتى خصوصية الحدوث و الابتداء فلم يكن المُعاد مُعاداً بل ليس الا نفس الابتداء و هذا خلف. على انه ليس لعنوان المسئلة فى هذا الفرض معنى قابل للتعلّل، لأنّ المعدوم فى هذا الفرض نفس وجود الخاص الشخصى الذى لا معنى لاعادته او يلزم من فرض اعادته عدم اعادته و يصير معنى اعادة المعدوم ابتداء حدوثه و معنى كونه ثانياً فى الحدوث هو بعينه كونه اولاً. و امّا اذا كان المراد بالاعادة، اعادة وجود شخص آخر مماثل لما هو الوجود الاول او اعادة وجود نفس الشخص الاول مع الاختلاف فى الزمان حتى يصحّ ان يقال: انّ الوجود الثانى هو نفس الوجود الاول و اعادته فلا كلام فى جواز كلا الفرضين بل و قوعهما.

اما الفرض الاول فلو قوع الاشخاص و الافراد الكثيرة المشتركة فى

الماهية النوعية الواحدة كالإنسان والفرس والبقر وغير ذلك. وأما الوجه الثاني فلأن المفروض أن الوجود الثاني نفس الوجود الأول بجميع خصوصياته سوى الزمان ومعنى ذلك أن الذي صار معدوماً ليس إلا الزمان الذي عدم ولم يعد. وأما هذا الوجود الشخصي مع جميع خصوصياته الفردية والشخصية فهي عين ما في الوجود الأول وباقية في الزمان الثاني، فهذا الوجود باقٍ في الزمان الثاني فلم يكن لإعادة معنى أصلاً بل الذي فرض معاداً يكون باقياً ولم يعرض العدم عليه وما عرض العدم عليه وهو الزمان لم يكن معاداً ففي تمام هذه الصور ليس لإعادة المعدوم معنى طائل تحته، اذ البقاء والاستمرار هو الوجود الأول بعينه في الزمان الثاني. ولما كان الوجود المعاد هو بعينه الوجود الأول الذي عاد في الزمان الثاني يصح أن يقال: هو الوجود الأول في الزمان الثاني وهو في حد البقاء والاستمرار للحدوث الأول. ولو فرض المعاد في محل البحث هو الحدوث والوجود الثاني في الزمان الثاني يصير الوجودان من باب المتماثلين لماهية واحدة لا وجود واحد عاد مرة ثانية بعد ما عدم ليكون من إعادة المعدوم.

٤٠ مكرر

(مسئلة المعاد)

و مما ذكرنا في تحقيق معنى المعاد وأنه يرجع بالآخرة الى معنى البقاء والاستمرار يظهر جلياً أن المعاد، سواء كان روحانياً أو جسمانياً، ليس عند التدقيق، الاستمرار وبقاء شيء واحد شخصي بعد فناء الجسد. أما الروحاني من المعاد فواضح، فإن خروج الروح من الجسم واتصالها

بالمملوكات الأعلى أو اتصالها بأسفل السافلين، نحو ارتقائها من نقائص الطبيعة الى الفعلية و الكمال الذي يستحقه بحسب اكتساباته في الدنيا و على كل حال الارتقاء من حال الى حال اخر مع بقاء الذات المرتقى لا يكاد يكون من باب إعادة المعدوم و ذلك لأنه قد تقرّر في محله أنّ شيئية الشيء بصورته لابعادته و الصورة الانسانية لكل فرد من الافراد الاناسي هي النفس الناطقة التي هي جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و كانت النفس عند فناء الجسد و عروض الموت لاتعدم حتى تكون اعادتها من باب إعادة المعدوم و هذا اظهر من الشمس في المعاد الروحاني. و اما المعاد الجسماني، فشيئية الجسم بالصورة الجسمية ايضاً لابعادتها فالجسم بقابليته للابعاد الثلاثة يكون جسماً فمادام كونه في الطبيعة تكون الابعاد حالة في المادة الى الهولي المشتركة لأنّ الجسم مركب من المادة و الصورة و بعد فناء الجسد تبقى المادة في هذا العالم بقبول صورة مادية اخرى و تنسحب الصورة الجسمية للانسان الى العالم الاخر بلامادة و تبقى في ذلك العالم في حاكمية النفس الناطقة بالتعلّق الاشراقي اليها و في الحقيقة تلك الصور الجسمية الخالية عن الابدان تكون اجساماً بلامواد و نظيرها في العالم المحسوس اجسام تنعكس في المياه و المرآت خالية عن المواد، و لكن لا يخفى على الناقد البصير أنّ الاجسام المنعكسة في المياه و المرآت تشبيه لاتمثيل لأنّ الصور الجسمية الخالية عن الابدان هي استمرار الاجسام المادية قبل فناء البدن و هي من الحقائق الميئية الخارجية التي لا يتوقف على خروج نور البصر و وقوعه على السطح المشفّف من الماء و المرآت فليست تلك الاجسام الخالية عن موادها الطبيعية اجساماً خيالية كما يظهر من بعض المفسّرين لكلام صدر

المثاليين، ثم اورد عليه انّ هذا ليس الا المعاد الخيالي الذي لا يليق بشأن الكتاب و السنة. وقد عرفت بانّ هذا المفسّر لم يستطع ان يفهم الفرق بين التمثيل و التشبيه.

٤١

الوحدة الحقّة الظليّة لا تتكثّر و الوحدة النوعيّة لا تأبى عن الكثرة
فلا وجودان لذاتٍ واحدة

قوله:

اقول: ان كان مراده بذات واحدة هو الوجود الحقيقي للشيء كما هو ظاهر كلامه، لقوله: «و هي مناط ذاته الشخصيّة» فلامعنى لكلامه فى هذا المصراع، لآنه يرجع كلامه هذا الى آنه ليس لهذا الوجود الشخصى الواحد وجودان شخصيان و هو بمثابة الضرورة بشرط المحمول و ان لم يكن عينه. او بمعنى ان كل شيء هو هو و ليس غيره فلا يفيد شيئاً معقولاً، و بهذا يظهر ان المراد باعادة المعدوم ان كان اعادة نفس الوجود الشخصى المعدوم بعينه بحيث يلزم من هذا العود كون الوجود الواحد الشخصى وجودين فمعلوم ان هذا ليس الا التناقض و الخلف لآنه حيثئذ يكون الشيء الواحد واحداً و لا يكون الشيء الواحد واحداً و لآنه لامعنى للاعادة فى ذلك الفرض اصلاً.

هذا كلّهُ ان كان مراده بذاتٍ واحدة، الوجود الشخصى و من الوحدة، الوحدة الحقّة الظليّة و اما اذا كان المراد بالذات، الماهية المعروضة للوجود و من الوحدة، الوحدة النوعيّة فمن المعلوم أنّها لا يابى عن التكرار و الكثرة فتدبر.

٤٢

رجوع الوحدة الظلية الى صرف حقيقة الوجود
و وحدة الذات عليه شاهدة

قوله:

اقول: ان كان مراده من الذات، الوجود الشخصي الذي هو المناط
للتشخيص الحقيقي، فلا بد وان يكون المراد من الوحدة، الوحدة الحقّة
الظليّة لا الوحدة العددية. و الوحدة الظليّة التي هي ظلّ الوحدة الحقّة
الحقيقية ترجع الى صرف حقيقة الوجود الذي لا يتثنى و لا يتكرّر. و اما
الوحدة العددية فهي بنفسها لا يابى عن التكثر و التعدد لان الكثرة العددية
ليست الا تكرر الوحدة فالكثرة العددية لذات واحدة اذا كانت الذات
بمعنى الماهية المعروضة للوجود و الشاهد عليه هو الوجود الذهني و
الخارجي لذات واحدة.

٤٣

العدم المطلق موجود في الذهن

قوله:

العدم المطلق حتى الذهني لا منع عن وجوده في الذهن
اقول: اي انه اذا قلنا «الشيء اما ثابت او لاثابت مطلقاً حتى في الذهن»
فمفهوم اللاثابت في الذهن موجود في الذهن و لا يلزم من حضور الذهني
المفهوم، العدم خلاف عدمية العدم مطلقاً حتى في الذهن بان يقال:
يُصوّر مفهوم اللاثابت في الذهن و هو الوجود الذهني للعدم فيلزم الخلف و
التناقض في نفس هذه القضية. والجواب: ان ما هو النقيض و البديل

لوجود ليس عنوان عدم هذا الوجود و مفهومه بل ما يكون بالحمل الشايع
 بديل و تقيض للوجود. أن قلت: لا فرد للعدم حتى يكون بالحمل الشايع
 تقيض الوجود - كما قررت - و مفهوم العدم لا يكون بديلاً للوجود و
 لا يمكن أن يحكم على مفهوم العدم حكم من الأحكام حتى بان يقال
 المعدوم المطلق لا يخبر عنه فكيف يمكن تصوير الموضوع لهذه القضايا،
 الشيء موضوعها المعدوم و محمولها حكم من أحكام العدم؟ والجواب:
 أن تلك القضايا اللابتيّة التي موضوعاتها مقدرة الوجود و الفرض و
 التقدير للشيء المحال ليس بمحال. فيكون المعنى أنه لو فرض بالفرض
 المحال شيء يكون بالحمل الشايع عدماً مطلقاً فهو محكوم بأنه لا يخبر
 عنه.

ان قلت: أليس هذا إلا التناقض في قضية واحدة و يصير المعنى أنه لو
 فرض بالفرض المحال وجود شيء يقال له المعدوم المطلق فهو محكوم
 بامتناع الوجود فالمحمول في هذه القضية ينفي الموضوع. قلت: الوجود
 في الضرورات القضايا الحقيقية الدالة على الضرورات الذاتية ظرف
 مغفول عنه و لا يحمل عليه محمولات تلك القضايا حتى يلزم التناقض.

٤٤

القضايا اللابتيّة عند صدر المتألهين

قوله:

والحمل فيه لا بنحو البتّ فان عقد الوضع غير بتيّ

أقول: بعد ذكره أن الأحكام الواقعة في تلك القضايا كـ «شريك الباري
 ممتنع» أو «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» ليست على مفاهيم هذه

الموضوعات بالحمل الأولى كى يقال: أنها موجودة فى ذهن الحاكم حين يحكم و لا على مصاديقها الخارجية بالحمل الشايع الصاعى البتّى، لأنّ المفروض أنّه ليس لهذه المفاهيم مصداق فى الخارج بهذا الحمل و الا يلزم الخلف و خلاف الواقع اذ ليس للمعدوم فرد فى الخارج اصلاً. بل الاحكام تتعلّق بذوات باطلة فى الخارج و مفروضة على نحو الاشتراط و الالبتيّة عند الازهان بمعنى أنّ «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه أنّه شريك البارى بالحمل الشايع اللابتيّ يصدق عليه انه متمتع الوجود.» و «كل ما اذا وجد فى الخارج، و لو بالفرض المحال، شىء و صدق عليه انه المعدوم المطلق يصدق عليه أنّه لا يخبر عنه.» و خلاصة الكلام أنّ الاحكام فى هذه القضايا تتعلق بالموضوعات الخارجية الفرضيّة بحيث أنّ الفرض فى الذهن، و المفروض بالعرض فى الخارج.

ان قلت: اذا كان فرض وجود الموضوع كشريك البارى او المعدوم المطلق فى الخارج فكيف يصحّ الحكم على هذا الوجود الفرضى بامتناع الوجود؟ او كيف يحكى الإخبار بعدم الإخبار عنه فى هذا الفرض؟ فهل هذا الاّ التناقض اى امتناع الوجود لما هو موجود بالفرض او عدم الإخبار عمّا هو يخبر بالفرض؟

قلنا: القضايا الحقيقيّة كهاتين القضيتين ينحلّ عقد وضعها الى قضيّة لابتيّة و هو بمعنى أنّ الشرط والجزاء يرجع الى عقد الوضع فى القضيّة و لا يرجع الى النسبة بين الموضوع والمحمول كما فى القضايا الشرطيّات. و للافتراق بين هذا الشرط فى جانب عقد الوضع و الشرط فى الشرطيّات اصطلاح عليه صدر المتألهين - قدس سره - باللابتيّات. فاللابتيّات هى

الحمليات الحقيقية التي ينحل عقد وضعها الى الفرض و الاشتراط و هذا معنى قوله ، قدس سره : « كان عقد الوضع غير بتي » اي قضية للابتنية .

فبعد العلم بان صورة تلك القضايا كـ « شريك الباري ممتنع » و امثالها هي الصورة في القضايا الحقيقية نقول في جواب التناقض بان القضايا الحقيقية كما في الضرورات الذاتية تأخذ وجودات موضوعاتها ظرفاً لموضوعات احكامها لا شرطاً و لا شرطاً لها . فالحكم في تلك القضايا انما يترتب على ذوات الموضوعات لا على وجودات الموضوعات بوصف انها موجودات في الذهن او في الخارج و الا ينقلب صورة تلك القضايا الضروريات الى المشروطات العامة .

ففي قضية « شريك الباري ممتنع » لا يترتب حكم امتناع الوجود على وجود شريك الباري بتياً كان هذا الوجود او فرضياً خارجياً كان او ذهنياً ، بل انما يترتب هذا الحكم على ذات شريك الباري والوجود الفرضي لها هو ظرف هذا الحكم لا شرط لموضوعه او شرطه ، والتناقض انما يصح فرضه اذا كان وجود شريك الباري بما هو وجود ، فرضياً كان او بتياً ، مأخوذاً في حكم امتناعه لا ما اذا كان ظرفاً للحكم .

و قد اجاد الحكيم السبزواري في منطق بقوله في الضروريات الذاتية :
 فالحكم ان ضرورةً ابانا ما جوهر الموضوع أيضاً كانا
 كانت ضرورة الذاتية طلق ضرورة ازيله
 مشروطة عمّة ان بالوصف ذي وقتية مطلقة ان تحتذى^(١)
 و خلاصة الكلام ان مفهوم شريك الباري بما هو مفهوم يحمل عليه

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٤ - ٥٥ (جواب ناصري)

بالحمل الاوّل الذاتى أنّه شريك البارى ليس بنفسه. و بما أنّه مفهوم موضوعاً لحكم الامتناع ليس جنساً و لا فصلاً لشريك البارى بل هو عنوان لذات شريك البارى الفرضى. و ذات شريك البارى الفرضى لا وجوده يكون موضوعاً لحكم الامتناع، و قد علمنا قبل انّ فرض المحال ليس محالاً فتدبر فى المقام فأنّه جدير به.

٢٥

تبديل مناط الصدق بموطن الصدق

قوله:

مُوطِنُ صِدْقٍ نِسْبَةُ الْقَضِيَّةِ خَارِجُهَا إِنْ تَكُ خَارِجِيَّةً

اقول: فى تبدل مناط الصدق بموطن الصدق اشكال و هو انّ المناط يشعر بالعلية، والموطن ليس كذلك. و السؤال عن علة صدق القضية كان من اهمّ المسائل الفلسفية من اوّل الامر الى زماننا هذا. و تلك لانّ القضية قول محتمل للصدق والكذب فكونها صادقاً لا بدّ ان تعرضها علة زائدة على نفسها.

و على هذا للسائل ان يسئل: ما هو الملاك فى علمنا بالصدق والكذب؟ و كيف يمكن لنا ان نحكم بصدق قضية تارة و بكذب قضية اخرى تارة اخرى؟ والجواب الذى استشهر من اوّل الامر تأسيّاً بالمعلم الاوّل هو انّ المطابقة بين الذهن و الخارج هو المعيار فى الصدق و عدم المطابقة هو المعيار فى الكذب. و معلوم انّ المراد بالخارج فى هذا المقام هو الخارج عن الذهن لا خارج القضية او خارج نسبتها كما يستفاد من هذا

البيت، و لكن يرد على هذا الكلام اشكال ان الامر ليس في تمام انواع القضايا على هذا المنوال بل هذا المناط انما يصح و يناسب في القضايا الخارجية كقولنا: «كل من في العسكر قُتل»، وربما يكون كذلك في القضايا الحقيقية في غاية الامر حيث انه يمكن ان يوجد في تلك القضايا صورة خارجية مستقلة عن الذهن فيوقع التطابق بين الصورة الذهنية و الصورة الخارجية فيحكم بالصدق او بالكذب عند المطابقة او عدمها. و لكن لا يطرد هذا الملاك على المعقولات الثانية في اصطلاح المناطق و لا على تلك المعقولات في اصطلاح الفلاسفة لان المعقولات الثانية في اصطلاحين ليس لعروضها صورة خارجية يمكن انطباق الذهن عليها فماذا يكون المعيار للصدق و الكذب في القضايا المشتملة لهذه المعقولات كقولنا «الانسان نوع» او «الحيوان جنس» او «ان الجنس احد من الكليات الخمس» او «ان الكلى الطبيعى موجود» و هكذا؟ و لهذا فقد عدلوا عما قرّوه من كون المطابقة مع الصورة الخارجية هو المعيار الى المطابقة مع الصورة النفس الامرّة حينما فسّروا نفس الامر بحد ذات الشئ و ما يقابل فرض الفارض كى يشمل الوجود الذهني و الوجود الخارجى و مرتبة الامية من حيث هي، و على هذا المطابقة لما في نفس الامر يشمل القضايا الخارجية كما في «قتل من في العسكر» لان نفس الامر ههنا هو الوجود الخارجى كما يشمل القضايا الذهنية كقولنا: «الكلى الطبيعى موجود»، و القضايا الذاتية التى عارية عن كلا الوجودين كقولنا: «الانسان حيوان ناطق».

اشكالٌ على مناطيّة نفس الامر

قوله:

لكنّ نفس الامر ليس يقتضى نحواً من الثبوت ألا العرضى
و ليس للذاتى مدخلية بل هو كالقضية الحينية

اقول: والمصنف - قدّس سرّه - ورد اشكالاً على مناطيّة نفس الامر وهو
أن نفس الامر بما هو نفس الامر لا يقتضى ثبوتاً أصلاً لا فى الذهن ولا فى
الخارج والشيء لا بدّ أن يتقرّر ويثبت أمّا فى الذهن او فى الخارج أولاً ثمّ
يمكن أن يتّصف هذا الثبوت بنفس الامر ثانياً وبالعرض فليس لنفس
الامر شأن فى ان يكون معياراً للصدق إلاّ بتبعيّة معياريّة الوجود ذهنى او
الوجود الخارجى. و لكن الظاهر من كلامه - قدّس سرّه - انه فسّر الامر
بخصوص شينيّة الماهيّة بحيث لا يشمل امر الوجود فيرد عليه أنّه اذا كان
الامر كذلك و لا يكاد يبقى للقضايا الخارجيّة شيء من مناط الصدق
أصلاً لانه لم يفرض فى تلك القضايا ماهيّة أصلاً حتى يصحّ تصوير نفس
الامر لها.

و اما حدّ الذات فى القضايا الذاتيّة فليس له ايضاً مدخلية فى الصدق
فإنّ الذاتى بما هو ذاتى ليس له اقتضاء الصدق حتى يكون معياراً له اذ
الذات و الذاتيات ملاكات للاقتضائية و لا يصلح لان يكون مقتضياً
للصدق. فصدق القضايا الذاتيّة كما فى قولنا: «كلّ انسان حيوان ناطق»
أمّا يستند الى ظرف وجودها فى الذهن او فى الخارج كما فى القضايا
الحينية كقولنا: «كلّ قمرٍ منخسف وقت الحيلولة». فإنّ الحكم بضرورة
الانخساف يستند الى وقت الحيلولة لا الى ذات القمر. فلا يصحّ مرتبة

الذات لان يكون مناطاً للصدق ايضاً. فبقي أن يكون المعيار، احد الوجودين الخارجى او الذهنى ففى القضايا الذاتية تكون ملاكات صدقها وجوداتها الذهنية التى تعدّظروفاً لصدقها. هذا نهاية ما يمكن ان يقرّر كلامه - قدس سره - فى هذا المقام.

و لكنّ الناقد البصير يدري مغالطة هذا الكلام من وجوه:
 اما أولاً: فلانه بناءً على ذلك لافرق بين الضروريات الذاتية و المشروطة العامة والوقتيّة. فضرورة الصدق فى كلّ المقامات يرجع الى ظرف وجودات موضوعاتها و لا يستند الى ذوات موضوعاتها. والحال أنّ من المعلوم البديهي أنّ الحكم فى الضروريات الذاتية يستند الى ذات الموضوع و معنى ذلك أنّ الظرف و هو الوجود ليس منظوراً اليه فى حكم القضية بل هو منظور به، فلا مدخلة للوجود الظرفى فى حكم الضرورة الذاتية فاذا أخذ الوجود شرطاً فى حكم القضية ينقلب الضرورة الذاتية الى المشروطة العامة التى كانت الضرورة متعلّقة بالوصف العنوانى او ينقلب الضرورة الذاتية الى الوقتيّة و هذا خلف.

و ثانياً: أنّ لوازم الذات ليس و لا يكون لوازم كلا الوجودين كما يوهمه هذا الكلام بل اللزوم، الاقتضاء بين الذات و الذاتيات بمعنى التبعية لا بمعنى التأثير و العلية. فاذا كان صدق الضرورة الذاتية مستنداً الى ذات الموضوع فليس معناه أنّ الذات مؤثّر فى الصدق حتى يقال أنّ الذات ملاك اللاقتضائية و لا يكاد يكون مقتضياً للصدق.

و ثالثاً: أنّ صدق اللاقتضائية مستند الى الذات من دون دخالة احد الوجودين من غير ترديد فالذات يمكن ان تكون بنفسها مناطاً لصدق ذاتياتها والآ ليس للضرورات الذاتية معنى اصلاً.

ورابعاً: معنى حدّ الذات ومرتبة الماهية بما هي هي هو أنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم لا يشير إلّا إلى ذات الموضوع وحيث أنّ ذوات الموضوعات، خارجيّة كانت أو ذهنيّة، عارية عن الوجود والعدم ولذلك قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً فالماهيات التي هي عناوين تلك الموضوعات لا يدلّ إلّا على ذوات تلك الموضوعات لا إلى وجوداتها ولا إلى أعدامها ولذلك قلنا: إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، فكما أنّ مفهوم الوجود لا يدلّ على العدم أو على الماهية من حيث هي بل يدلّ على الوجود كما أنّ العدم لا يدلّ بما هو مفهوم العدم على الوجود أو على مفهومٍ من مفاهيم الماهيات، كذلك مفهوم كلّ ماهيةٍ من المفاهيم لا يدلّ إلّا على ذاته فلا يدلّ مفهوم الإنسان بما هو إنسان على وجوده أو على عدمه بل إنّما يدلّ على الإنسان، فللشيء في حدّ المفهومية تقرّر مغاير لتقرّر مفهومَي الوجود والعدم و مغاير لكلّ ما هو غير الإنسان، ففي هذا التقرّر الشيء لا يقتضي إلّا ذاته و ذاتيّاته فيسلب عن حاقّ ذاته كلّ ما هو خارجٌ عن ذاته كما يصدق عليه بالضرورة كلّ ما هو ذاته و ذاتيّاته وهذا معنى قولهم: «ثبوت شيء لنفسه ضروري وسلبه عند محال» أي يدلّ ذاته على ذاته ولا يدلّ على شيء من مغايراته. ولذلك كلّ ما لا بدّ لنا أن نقول إنّ للذات مدخليةً كليّةً لكونه مناطاً لصدق الضرورات الذاتية أي لصدق ذاته على ذاته ولصدق ذاتيّاته على ذاته.

و خامساً: المراد بأنّ الضرورات الذاتية صادقة مادام كون ذات الموضوع موجوداً كما أشار إليه المحقق السبزواري في قوله:

و الحكم ان ضرورةً ايانا ما جوهر الموضوع ايساً كانا^(١) ليس ما توهمه المصنف - قدس سره - من ان الضروريات الذاتية تكون كالقضايا الحينية التي كانت الضرورة مستندة الى الوقت او الى الوصف العنوانى للموضوع حتى يوجب انقلاب الضرورات الذاتية الى الضرورات الوصفية او الوقتية، بل مراد المنطقيين من هذا هو ان الوجود بكلاً قسميه لامدخلية له فى صدق الضرورات الذاتية بل الوجود ظرف مفعول عنه لا اقتضاء له فى صدقها، بل الصدق بتمامه مستند الى نفس الذات حين وجودها فكلام المنطقيين يشهد خلاف ما ذكره هذا المحقق.

فالأحرى ان يقول:

و كان للذاتى مدخلية اذ ليس كالقضية الحينية
اى كان للذات والذاتيات تمام المدخلية فى حكم صدق الضرورة لان
تلك الضرورات ليست كالضرورات الوصفية والوقتية التى لامدخلية
لذات موضوعاتها فى حكم ضرورتها. فافهم و تدبر فان المقام جدير
بالامعان والتدقيق.

٢٧

التناقض فى السؤال عن مجعولية الوجود

قوله:

والحق مجعولية الوجود	بالذات لاماهية الموجود
لوحة المفاض و الافاضه	ذاتاً بلاريب و لا غضاضة

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٤ (چاپ ناصري).

اقول: الذي يستظهر من هذا الكلام انّ نفس معنى الجعل في عنوان البحث ليس الا بمعنى الافاضة و الاشراق من الجاعل، و الافاضة انما هو الایجاد و هو عين المفاض و الوجود و الموجود ذاتاً. فينتج انّ المجعول بالذات لا يمكن الا ان يكون هو الوجود و لا سبيل حينئذ لامكان مجعوليّة المهية اصلاً. هذا تفسير هذا الكلام النفيس البديع.

و انت خبير بانّ هذا و ان كان في غاية المتانة الاّ أنّه لا يوجب خروج البحث عن كونه مسألة و يدخله في عداد القضايا قياساتها معها، فان الجعل الذي يكون مأخوذاً في السؤال انما هو بمعنى الافاضة و كل افاضة هو الایجاد، فينتج ان كل جعل هو الایجاد. فيوضع هذه النتيجة موضع الصغرى في قياس آخر و يقال «كل جعل هو الایجاد» و «كل ايجاد هو الوجود و الموجود ذاتاً» فينتج «كل جعل هو الوجود و الموجود ذاتاً» و لا يخفى انه بناء على ذلك ينحل صورة مسألة الجعل - الجعل اما ان يتعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية - الى قضية منفصلة بالانفصال الحقيقي، مقدّمها قضية متناقضة بحسب المفهوم يناقض محمولها موضوعها، معناها ان الایجاد يتعلق او يتحد مع المهية التي ليست بوجود. و بعبارة اخرى الایجاد و الوجود هو ما ليس بايجاد و لا وجود، نظير القول بانّ «المهية الموجودة اما موجودة، و هي الضرورة بشرط المحمول، او معدومة» و هي متناقضة بحسب المفهوم.

و هي هنا سبيل آخر في تقرير البحث مأخوذ من الحكماء المغربيين في ترسيم بعض مسائلهم الفلسفيّة مبنياً على ما اسّسهم ممّا يعبرون عنه بالفلسفة التحليليّة Analytic Philosophy و هو انّ هذا السؤال و نظائره يكون من المسائل التي تجيب نفسها بذاتها self answering question و

لا تحتاج الى شيء أزيد من نفس السؤال لأن السؤال: «هل الجعل متعلق ذاتاً بالوجود او بالمهية؟» ينحلّ بالتحليل اللفظي الى «انّ الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد و الوجود متعلق بالوجود؟» و هو ضروري الصدق اذ ثبوت شيء لنفسه ضروري. ام لا؟ ای الجعل بمعنى الایجاد و هو عين الوجود، فهل الایجاد و الوجود لم يكن ایجاداً و وجوداً؟ و هو ضروري الكذب، لأنّ سلب الشيء عن نفسه محال. فالسؤال الذي يجيب نفسه من قبل لا يكاد يُعدّ سؤالاً حقيقةً و هو لا يحتاج الى التعليل بـ $يَم$ و $يَم$ في فرض السؤال. و على اصطلاحهم لو فرضنا انّ حرف x بمعنى الجعل في موضوع السؤال و حرف y بمعنى الایجاد و حرف z بمعنى الوجود و علمنا انّ x و y و z كلّها واحد ذاتاً و التفاوت بين كلّ واحد منها بالقياس الى الآخر بما هو في المفهوم لا في الحقيقة والعين. ثم اوردنا سؤالنا هكذا:

x هو y و y و x !! y هو z ، فهل x هو z ؟

فهذا سؤال يجيب نفسه من قبل. هذا سؤال عن مجعولية الوجود. كما أنّه يمكن طرح السؤال في جهة مجعولية المهية بان نفرض ان x بمعنى الجعل و y بمعنى الایجاد و z بمعنى المهية فنورد السؤال هكذا:

x هو y بعينه و z بمعنى المهية التي غير الوجود،

فهل x و y هو z الذي غير الوجود؟ و هذا سؤال يناقض ذيله صدره self contradictory question لأنّ المفروض انّ x و y واحد عينا و التفاوت بينهما في المفهوم و اللفظ فقط و لا نأعلم و نفرض من قبل انّ y الذي هو بمعنى الایجاد ليس الا الوجود ذاتاً و مع هذا الفرض نسأل: هل الایجاد غير الوجود؟ الذي في حكم السؤال: «هل الوجود غير الوجود؟»

مجموعية الماهية توجب اتصافها بالوجود

قوله:

وَأَنَّ مَجْعُولِيَّةَ الْمَاهِيَةِ تستلزم الضرورة الذاتية

إِذَا لَازِمَ التَّقَرُّرِ الْوُجُودِي لذاتها ضرورة الوجود

أقول: بيان ذلك أَنَّ مَجْعُولِيَّةَ الْمَاهِيَةِ توجب اتصافها بالوجود والموجوديَّة و معنى ذلك أَنَّ الْمَاهِيَةَ فِي نَفْسِ قَوَامِهَا الذَّاتِي مع قطع النظر عن مَجْعُولِيَّتِهَا مستغنية عن المَجْعُولِيَّةِ و عن الجاعل. و اثر الجاعل أَنَّمَا هُوَ فِي اتصافها بالوجود و الموجودية لَا فِي تَقَرُّرِ ذَاتِهَا. فحينئذٍ الْمَاهِيَةُ من حيث ذاتها متقررة من دون انتسابها إلى الجاعل فيلزم حينئذٍ تَقَرُّرُ ذَوَاتِ الْمَاهِيَّاتِ فِي حُدُودِ أَنْفُسِهَا بِالضَّرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ. لِأَنَّهَا فِي نَفْسِهَا ثَابِتَةٌ لِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ وَ جَاعِلِهِ. وَ احْتِيَاجِهَا إِلَى الْجَعْلِ أَنَّمَا هُوَ فِي اتصافها بِالْوُجُودِ. وَ مِنْ هُنَا يَظْهَرُ أَنَّ فِي كَلَامِهِ «إِذَا لَازِمَ التَّقَرُّرِ الْوُجُودِي» مَسَامَحَةٌ لَا يَجُوزُ غَمُضُ الْعَيْنِ عَنْهَا، وَ هِيَ أَنَّ اخْتِلَاطَ التَّقَرُّرِ الذَّاتِي بِالتَّقَرُّرِ الْوُجُودِي وَ الْحَكْمُ بِأَنَّ التَّقَرُّرَ الْوُجُودِي يَسْتَلْزِمُ ضَرُورَةَ الْوُجُودِ وَ يَخْرِجُهَا عَنْ بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ إِلَى وَجُوبِ الْوُجُودِ الذَّاتِي لِهَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ، اشْتِبَاهٌ لَا يَصَحُّ صُدُورُهُ عَنْ هَذَا الْمُحَقِّقِ الْبَارِعِ، إِذَا التَّقَرُّرُ الذَّاتِي فِي هَذَا الْفَرَضِ هُوَ التَّقَرُّرُ الْمَاهَوِي لَا التَّقَرُّرُ الْوُجُودِي، وَ الْإِذَا لَازِمَ مِنَ التَّقَرُّرِ الْمَاهَوِي قَبْلَ جَعْلِهَا وَ قَبْلَ اتصافها بِالْمَوْجُودِيَّةِ هُوَ الْقَوْلُ بِالْأَصْلِيِّينَ لَا بِالضَّرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ لِلْوُجُودِ، فَإِنَّ الذَّاتِ فِي نَفْسِ تَقَرُّرِهَا الذَّاتِي لَيْسَ مُتَّصِفَةً بِالْوُجُودِ وَ الْمَوْجُودِيَّةِ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ حَتَّى تَسْتَلْزِمَ ضَرُورَةَ الْوُجُودِ الذَّاتِي. غَايَةُ مَا يَسْتَلْزِمُ مِنَ التَّقَرُّرِ الْمَاهَوِي هُوَ الْقَوْلُ بِالْأَصْلِيِّينَ لَا بِالضَّرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ لِلْوُجُودِ.

٤٩

التقرر هو الوجود

قوله:

و مقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس ما سواه قط
اقول: اى التقرر لامعنى له سوى الجعل و الایجاد و هو الوجود.

٥٠

امتناع التشكيك فى الماهية

قوله:

و يلزم التشكيك فى الماهية و هو محال لا كذا الهوية
اقول: اى ان كانت الماهية مجعولة، فنفس التشكيك الذى فى الوجود مبنياً
على قاعدة امكان الاشرف من الكمال و النقص و العلوية و المعلولية لا بد ان
يعتبر فى الماهيات و الحال انها ليست بمشككات اصلاً.

٥١

وجه آخر لعدم مجعولية الماهية

قوله:

و جعلها عين التعليق لذاتها بجاعل الماهية
اقول: هذا وجه آخر لعدم مجعولية الماهية و هو انه اذا كانت الماهية
مجعولة بالذات و متدلّ الذات للزم كونها فى حدّ ذاتها تعلقى الذات و
متدلّ الذات الى جاعلها و كون تعلّقها الى جاعلها ذاتياً لها بحيث لا يمكن
تصوّرها مستقلاً و من دون تصور جاعلها، و الحال انّ الماهية معقولة
بذاتها من دون تعقل جاعلها.

٥٢

دلالة عدم مجعولية الماهية على التكثر فيها

قوله:

كذاك بالحقيقة العينية تكثر الماهية النوعية

اقول: اى كذلك يدلّ على عدم مجعولية الماهية كون تكثر الماهية النوعية انما هو بالحقيقة العينية التى تتحد مع ذات الماهية بالحمل الاولى الذاتى فالحقيقة العينية المجعولة بالذات يغير الماهية و يسلب عنها بالسلب الذاتى فالسلب الذاتى بين المجعولية و الماهية يدلّ على مغايرتها ولا ينتقض ذلك بالوجود و يقال المجعولية تصحّ سلبه عن الوجود. فالوجود ايضا لا يكون مجعولاً بالذات لان المجعولية و الجاعلية هي كالعلة و المعلولة من الاحكام الذاتية للوجود:

٥٣

هل يصحّ اندراج كل الماهيات فى مقولة الاضافة؟

قوله:

و ليس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الانصاف

اقول: مراده ان المجعولية لو كانت متحدة ذاتاً مع الماهية بحيث ان لا يكون للماهية شأن سوى الاضافة الى الجاعل بالاضافة المقولية، للزم اندراج كل الماهيات من أية مقولة من المقولات فى مقولة الاضافة، لان المقولات كلها ماهيات و الماهيات مجعولات بالذات اى منسوبات الى جاعلها بالنسبة المقولية فى هذا الفرض. فالمقولات كلها منسوبات الى جاعلها

بالنسبة المقولية، فكلها داخلية في مقولة الاضافة. وقد ذكر المحقق السبزواري في شرح منظومته في اصالة الوجود^(١) ان النسبة بين المجمعول بالذات و الجاعل ان كانت مقولية فهي اعتبارية، فضم هذه النسبة الاعتبارية الى الماهية الاعتبارية من حيث الذات لا يجعلها اصيلاً، واما ان كانت النسبة اشراقية فهي عين اليجاد والوجود كما مضى.

ولكنه يمكن ان يورد عليه ان صرف انتساب الماهية الى جاعلها لا يوجب صيرورتها من مقولة الاضافة لان المفروض في المقام ان الانتساب الى الجاعل زائد على ذات الماهية و عارض عليها، و غاية ما يستلزم من هذا الانتساب هو ان يكون كل الماهيات والمقولات من حقائق ذوات النسبة التي تقع النسبة خارجاً عن ذواتها لانها بنفس ذواتها هي النسب والاضافات. و فرق بين ان المقولات ليست إلا النسب والاضافات وانها ذوات النسب والاضافات، والمحذور انما هو في الاول دون الثاني.

٥٤

الماهية لا تقتضي الانحصار

قوله:

و لا انحصار قط للكلّي في فردٍ بلا جعل الوجود فاعرف
اقول: لعل مراده من هذا الدليل ان الماهيات الكلية في صورة تعدد افرادها

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٨، (چاپ ناصري).

لم تكن بيتاً ولا مبيتاً من أنها هي المجعولات ذاتاً أو وجوداتها، فإنه من الممكن أن يقال بناءً على مجعولية المهية: أن كل واحدٍ من هذه الافراد المتعددة ماهية شخصية مجعولة بالذات وليس بين الكلّي والفرد تفاوت أصلاً كما كان الامر كذلك في الكلّي الطبيعي الذي كان يعين وجود الافراد ويتعدد الماهية الكلية بتعدد اشخاصها و افرادها و لم يكن بين الكلّي والفرد تفاوت أصلاً. وأما اذا كان الكلّي منحصراً في فردٍ واحد كالانواع المجردة و كالشمس في الفلكيات السابقة فنفس هذا الانحصار يدلّ بأعلى صوته على ما هو مجعول ذاتاً و هو الفرد المنحصر و ما لم يكن مجعولاً ذاتاً و هو الماهية الكلية التي تقبل الصدق على كثيرين أصلاً و هو الفرد المنحصر. على أن الانحصار خصوصية طارئة على الماهية الكلية تفرض كليتها و شمولها الذاتي.

هذا و لكن يرد عليه: أن الانحصار و التعدد كليهما من خصوصيات المجعول بالذات و هو الوجود و الماهية من حيث هي ليست الآهي لا واحدة ولا كثيرة، فاذا كان الانحصار في الفرد دليلاً على مجعولية الوجود فليكن التعدد والكثرة ايضاً دليلاً على ذلك لأن المفروض ان الماهية كما لا تقتضي ذاتاً الانحصار في فردٍ واحد كذلك لا تقتضي ذاتاً و بالحمل الاولى التعدد و الكثرة لصحة سلب جميع تلك الطوارئ عنها، فما يقتضي الانحصار والوحدة تارةً و التعدد و الكثرة تارةً اخرى غير ما لا يقتضيها بحسب الذات. و الاقتضاء و التأثير من خصوصيات الوجود و عدم الاقتضاء من عوارض الماهية فافهم.

٥٥

الوجود الرابط واختصاصه بالهئية المركبة

قوله:

وما هو المعدود في الروابط فهو وجود رابط لا ربطى

وخصّ بالهئية المركبة ما لم تكن سالبة بل موجبة

اقول: الوجود الرابط رابع اقسام الوجود اذا قسم الوجود بما في ذاته بذاته لذاته، و هو الوجود الواجب - جلّ و علا - و ما هو وجود في ذاته لذاته بغيره، و هو وجود الجواهر، مجردة كانت او مادية، و ما هو في ذاته لغيره بغيره و هو وجودات الاعراض سوى مقولة الاضافة، و ما هو في غيره لغيره بغيره و هو الوجود الرابط كوجود النسب و الاضافات الذى لا يكاد يحمل على موضوعه في القضية البسيطة، فلا يكون وجوداً محمولياً بخلاف سائر اقسام الوجود الذى يصحّ حمله على موضوعه في القضية البسيطة حتى وجود الاعراض فانّها موجودات بذواتها و ان كانت توجد في موضوعاتها، و لذلك يقال: انّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها.

ان قلت: الوجود الرابط ان لم يكن وجوداً محمولياً فكيف يعدّ من اقسام الوجود المطلق؟ فنفس كونه من اقسام الوجود المطلق معناه انه يمكن ان يوضع الرابط موضوعاً لقضية بسيطة و يحمل عليه الوجود المطلق و يقال: انّ الرابط موجود في قبال نفى وجوده مطلقاً، فكونه من اتقسامات الوجود معناه انه موجود و هذا هو الوجود المحمولى.

قلت: الوجود الرابط اذا انتزع و تقرّر في النظر الثانى فى الذهن يصير معنى اسمياً ينقلب من حقيقته الحرفية الى معنى اسمي يشير بالاشارة

العقلية الى تلك الحقيقة الربطية فيمكن ان يقع موضوعاً للقضية البسيطة بهذا المعنى الانتزاعى كما يقال: «لو حرف شرط» و على الاستعلاء او يقال: الشرط و الجزء موجود فى الخارج او السببية و المسيبة موجودان فى الحقيقة فى مقابل ادعاء ان السببية و المسيبة لا يكون لهما وجوداً اصلاً، فوجود تلك الحقائق الضعيفة كالحركة و الهوى و النسب و الاضافات لابد ان يقاس بعدمها المطلق حتى يستعدّ الذهن بقبول نحو من الوجود لها فالوجود المحمولى للروابط و الحروف انما هو وجود انتزاعى ومن الاعتباريات النفس الامرية يعتبر فى الذهن بملاحظة منشاء انتزاعها فالمنتزع يكون معنى اسمياً محمولياً و المنتزع عنه يكون معناً ربطياً حرفياً.

و على كل حال الوجود الرابط مختص بالهلية المركبة ان كان باقياً على معناه الحقيقى الحرفى، والهلية المركبة هى القضية المركبة بالتركيب الانضمامى لا التركيب الاتحادى، و هذه النسبة الربطية انما هى مختصة بالموجبات دون السوالب، و اما فى السوالب فلان مفادها سلب الربط لا ربط السلب و لا النسبة السلبية، فلا يكون ربطاً اصلاً.

٥٦

غيريته النسبة الربطية التركيبية و النسبة الحكمية الاتحادية

قوله:

و هو وراء النسبة الحكمية مناط الاتحاد فى القضية

اقول: وايضاً الوجود الرابط هو النسبة الربطية التى من اركان الهلية المركبة و النسبة الربطية التركيبية غير النسبة الحكمية الاتحادية التى لابد منها فى

كل قضية من القضايا، مركبة كانت أو بسيطة، فالنسبة الحكمية هي التي تفيد الاتحاد بين الموضوع والمحمول، سواء التركيب بينهما انضمامياً أو اتحادياً، فإن في التركيبات الانضمامية لا بدّ و ان يفرض الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يصحّ الحمل و معلوم أنّ جهة الاتحاد في المركبات غير جهة التغاير، و في القضايا المركبة جهة الاتحاد هي الاتحاد في الوضع و الموضع، كما في الاعراض التي وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. فالاعراض متّحدة مع موضوعاتها في الوضع و الموضع و ان كانا متغايرين في نحو الوجود.

و ملخص الكلام أنّ القضية بما هي قضية يتركّب من موضوع و محمول و النسبة بينهما، و هذه النسبة في البسيط تكون اتحادياً و في المركبات انضمامياً ربطياً و بعد ذلك تصلّ النوبة الى النسبة الحكمية و هي يحكم بايقاع النسبة الاتحادية في البسيط و بايقاع النسبة الربطية في المركبات و في كلا الموضوعين النسبة الحكمية تدلّ على نحو من الاتحاد بين الموضوع و المحمول لأنّ الحمل أنّما هو بملاك الاتحاد فلو لم يكن اتحاد في الذات كما في البسيط فليكن الاتحاد في الوضع كما هو في المركبات فافهم.

٥٧

لا يمكن معرفة الوجودات الامكانية الا بمعرفة باريها

قوله:

الكل في جنب الوجود المطلق بالذات عين الربط و التعلق
اقول: لا شكّ في أنّ المراد بالكل ههنا هو كلّ الموجودات الامكانية لا كلّ

الوجودات مطلقاً حتى يشمل الوجود المطلق و القرينة هي تفيد الكل بقوله: «في جنب الوجود المطلق»، كما أنه ليس المراد بالكل كل الموجودات الممكنة بالامكان الذاتي لأن الامكان الذاتي من لوازم الماهية من حيث هي و الماهية و لوازمها لا تتعلق بالوجود اصلاً فكيف تتعلقها بالوجود المطلق. فبقى ان يكون المراد بالكل كل الموجودات الامكانية مع فرض ان يكون المراد بالامكان، الامكان بمعنى الفقر الذاتي الذي يعدّ من عوارض مرتبة من مراتب الوجود، كما ان المراد بالوجود المطلق هو الاطلاق بمعنى السعة والاحاطة القيومية التي تكون من مصطلحات الفلسفة الافلاطونية دون معنى الاطلاق الشائع في لسان منطق الارسطالي و هو المفهوم الكلي الذي يقع صدقه على كثيرين من اقسامه.

على ان معنى الربط و التعلق في المقام ليس بمعنى الوجود الرابط الذي مضى ذكره آنفاً بل الربط هو الربط والاضافة الاشراقية، و في الاضافة الاشراقية الاضافة عين المضاف و هو عين الفقر و التعلق الى المبدأ الأعلى لاشيء له الفقر بل شئيته نفس الربط. فعلى هذا كما ان الربط والنسب و الاضافات في المفاهيم لا يمكن ان يكون لها وجود محمولي و معنى اسمي، لافي العين و لافي الذهن، بحيث ان تعقلها في الذهن بصورة مستقلة ليس الا قلب ماهيتها عمالها من المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي، و ذلك خلف حقيقتها الاصلية، كذلك الاضافة الاشراقية نحو وجود تعلقي لا يكاد يمكن تعقلها في صورة مستقلة عن وجود بارئها. فحضورها في العين و الذهن لا يمكن الا فانياً في وجود ما يضاف اليها و هو الوجود المطلق، جلّ و علا. فمعرفة الوجودات الامكانية كلها لا يمكن

الآ بمعرفة باريها، تقدّست أسمائه. وذلك معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أي معرفة النفس لا تتحقق حقيقةً إلا بعد معرفة الله بالبرهان اللّمي.

٥٨

شأن التدلّي و الاضافة للوجودات الامكانية

قرله:

ففي قبال ذاته القدسية روابط ليس لها نفسية

اقول: يريد بذلك أنّ الكائنات ما سوى الله تعالى روابط صرفة كالوجودات الربطية التي لأشأن لها إلا الاضافة الى الغير و التدلّي الى ما يضاف اليه إلا أنّ الفرق بين تلك الروابط المقولية و الوجودات الامكانية يظهر في أنّ الروابط المقولية يعدّ من الماهيات و المفاهيم المقولية، و الوجودات الامكانية تكون من مراتب الوجود الحقيقي الظلّي ظلّ الوجود الحقيقي الحقّي، كما أنّه يظهر الفرق في أنّ الوجودات الامكانية الربطية ليس و لا يكون لها وجود مضاف بحيث أنّ النسبة و الربط يقع بين المضاف و المضاف اليه و يستند احدهما الى الآخر في مفاد القضايا. أمّا الوجودات الامكانية الربطية فهي الاضافة الاشراقية و حقيقتها ليس إلا الوجود الظلّي المحض الفائض عن المبدأ الأعلى و متدلّ اليه في تمام ذاته فليس هناك شيء إلا المبدأ المضاف اليه و تسلك الاضافة الاشراقية الوجودية فقط، و هذه الاضافة الاشراقية هو معنى الامكان بمعنى الفقر المصطلح في لسان الحكمة المتعالية حينما أيّده بتفسير تلك الآية الكريمة: «يا أيّها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو

الغنى الحميد»^(١) بأن الفقر هو الفقر بالذات الذي هو مبدأ اشتقاق هذه الصفة وليست الذات دخيلة في مفهوم المشتق و هو الفقر المحض لا ما هو شيء له الفقر الذي هو الفقر بالعرض و الفقر بالذات هو الاضافة الاشراقية و تلك الاضافة هي الربط الوجودي الاشراقي فينتج ان كل الوجودات الامكانية روابط وجودية لذاته القدسية و ليس لها شأن من الشؤون النفسية. و لنا من هذا الربط الوجودي و الامكان بمعنى الفقر وجهٌ وجهه في تفسير البرهان الصديقيين سيأتى تفصيله في محله ان شاء الله تعالى.

٥٩

معنى الضرورة واللا ضرورة

قوله:

وهي ضرورة و لا ضرورة في النفي و الثبوت بالضرورة
اقول: هذه اشارة الى ان المواد الثلاث يستنتج من الحصر العقلي في
التقسيم الحاصر بين الضرورة و اللا ضرورة لاي شيء من الاشياء حقيقة
كانت تلك الاشياء ام لا، و هو هكذا: كل شيء من الاشياء إما ضروري
الوجود أولاً، و كل ما لم يكن ضروري الوجود إما ضروري العدم ام لا.
و الاول هو واجب الوجود بالذات، و القسم الثاني (ضروري العدم) هو
جهة الامتناع و الشيء الموصوف بها ممتنع الوجود، و القسم الاخير
الملحق من لا ضرورة الوجود و العدم هو الامكان الذاتي الخاص. هذا اذا
كان «في النفي و الثبوت» متعلق بخصوص لا ضرورة و معناه ان جهة

الامكان الخاص يتركب من الامكانين العامين، كل واحد فيها ينفي ضرورة الطرف المخالف والمجموع الحاصل منهما هو الامكان الخاص، واما اذا كان الطرف المخالف متعلقاً بكل من الضرورة واللاضرورة فمعناه ان الضرورة في النفي هو الامتناع والضرورة في الثبوت هو الوجوب. كما ان اللاضرورة في النفي هو الامكان العام واللاضرورة في الثبوت مع اللاضرورة في النفي بمعنى الامكان الخاص.

٤٥

عدم امكان عليّة الشيء لنفسه

قوله:

وليس شيء علة لنفسه لا لانعدامه ولا لأبسه

اقول: اما عدم امكان عليّة الشيء لنفسه فانه يملك تقدم الشيء بما هو علة على نفسه بما هو معلول فيلزم من ذلك وجود الشيء في المرتبتين وعدمه في المرتبتين وذلك تناقض في المرحلتين، وهكذا يلزم تأخر الشيء بما هو معلول عن نفسه بما هو علة لنفسه، وذلك ايضاً يلزم وجود الشيء في المرتبتين وعدمه في المرتبتين وهو ايضاً تناقض صريح في المرحلتين ولزوم تلك التناقضات ملاك محالية الدور. واما عدم امكان عليه الشيء لعدم نفسه فبعد فرض ان المراد بعدم نفسه هو العدم البديل اي العدم الذي هو بديل وجوده اي العدم الذي يكون رفعاً لوجوده وهو نقيضه لا العدم المقابل لانفكاكي فهذا ايضاً يستلزم تناقضات صريحة:

منها: ان الشيء ونقيضه لا يعقل ان يكونا في المرتبتين بحيث ان يكون احد النقيضين علة للنقيض الآخر والآخر معلولاً له ومتأخراً منه،

فالشئ و نقيضه مع فرض انهما في المرتبة الواحدة لا يكونان في مرتبة واحدة بل احدهما علة متقدم والآخر معلول متأخر.

و منها: ان كان الشئ علة لعدم نفسه فان كان عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده فيلزم اجتماع النقيضين في وجود الشئ و عدمه، و ان لم يكن عدمه ايضاً علة او شريك علة لوجوده بل عدمه يلائم مع عدم علته، فهذا ارتفاع النقيضين في عدم الشئ و عدم عدمه.

هذا كله اذا كان المراد بعدم نفسه عدم البديل الذي هو رفع الشئ و نقيضه، اما اذا كان المراد بعدم الشئ عدم المقابل الانفكاكي و هو ان يكون وجود الشئ حدوثاً علة لعدم نفسه بقاءً على خلاف ما ذكره بعض المتكلمين في مسألة الحدوث الزماني من ان عدم السابق الانفكاكي شرط لحدوث الاثياء اللاحقة فهو بمكان من الامكان بل هو واقع ضرورة في سلسلة الزمان و الزمانيات بل هو الذاتى لحقيقة كل حركة من الحركات العرضية و الجوهرية لان وجود كل جزء سابق من الامور التدريجية يعدّ علة لعدمه في ظرف وجود الاجزاء اللاحقة مثلاً وجود يوم الاحد يكون علة او شرطاً لاتعدام ذلك اليوم في يوم الاثنين و هكذا يوم الاثنين في يوم الثلاثاء.

٦١

حاجة الوجودات الامكانية الى حيثيّي التقييدية و التعليلية

قوله:

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود

اقول: لما ذكر ان الشئ لا يكاد يكون علة لنفسه كي يكون الوجوب الذاتى

بمعنى علّة الشيء لنفسه و انتهاء سلسلة العلّية و المعلولية الى مالا يستدعى علّة خارجة عن ذاته بل يكون ذاته علّة لذاته، كما يظهر من بعض كلمات القوم فيستصحب هذا الكلام سؤالاً بأنّه: «فعلیهذا فما معنى الوجوب الذاتى بعد ما لم يكن بمعنى علّية الشيء لنفسه»؟ فاجاب - قدس سره: انّ معنى الوجوب الذاتى انّ الواجب بالذات ما كان له فرد بالذات مطابق [بافتتاح] بذاته لمفهوم الموجود بحيث انّ حمل مفهوم الوجود و الموجود عليه لا يحتاج الى الحيثية التقيدية و التعليلية على خلاف كلّ مہیات الموجودات الامكانية، فانها فى وصف موجوديتها تحتاج الى تقييدها بعروض الوجود عليها و يحتاج ايضاً الى انتسابها بجاعلها الى الحيثية التعليلية، و هكذا على خلاف كلّ الوجودات الامكانية مع قطع النظر عن ماهياتها فانها فى اتّصافها بالوجود و الموجودية و ان لم تكن محتاجة الى الحيثيات التقيدية و لكنها محتاجة الى حيثيتها التعليلية، فالذى كان مطابق الموجود مطلقاً هو ما كان ذاته بذاته و لذاته موجوداً. فعلیهذا التقرير لا بدّ ان يكون المراد بالمجرور معنى اعم حتى يشمل الحيثيتين معاً. فانّ المجرور و الظرف اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا.

٦٢

معنى ضرورتى الذاتية و المطلقة

قوله:

و ممكن ان كان لا بذاته بل باعتبار بعض حيثياته

اقول: ثم قال - قدس سره: و الممكن ما لا يكون الفرد بالذات مطابقاً

[بافتح] بذاته لمفهوم الوجود و الوجودية. ان قلت: هذا المعيار و ان كان صادقاً في المهيئات الموجودة الممكنة فإنها في اتصافها بالوجود و الوجودية تحتاج الى كلتي الحثيتين و لكن لا يصدق في الوجودات الامكانية، لأن تلك الوجودات بنفسها كافية في اتصافها بنفسها التي ليس إلا الوجود و الوجودية فلا تحتاج في هذا التوصيف الى حثية اخرى سوى نفسها. فالحثية التقييدية تنفيه في ذلك التوصيف، فعلى هذا يمكن ان يقال: ان الوجودات الامكانية برمتها واجب الوجود بذاتها لمكان ان حمل مفهوم الوجود و الوجودية عليها لا تحتاج الى حثية تقييدية فذواتها بانفسها كافية في هذا التوصيف و توصيفها بالوجود و الوجودية لا يكون من باب الوصف بحال المتعلق بل وصف بحال ذاتها، فتلك الوجودات الامكانية كلها تكون مطابق الوجود بذاتها فلا بد ان تكون كلها واجبة الوجود.

قلنا: الامر في حقيقة الامر كذلك فان نفى الحثية التقييدية يستلزم صدق الحثية الاطلاقية في جهة موضوع القضية الضرورية الذاتية كما نقول: «الانسان من حيث هو انسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية»، كذلك يمكن لنا ان نقول: «كل وجود من حيث هو وجود واجباً كان او ممكناً بالامكان الفكري فهو موجود، بالضرورة الذاتية»، و معنى الضرورة الذاتية ليس الا ان حمل الوجود و الوجودية على المطابق [بافتح] لهذا الوصف، وصف بحال ذات الموصوف لبحال متعلقه، بخلاف حمل الوجود و الوجودية على المهيئات التي تكون بحال متعلقها، و متعلقها هو الحثية التقييدية وهي الوجود. اي المهيئة المستحيثة بحثية الوجود، موجودة لا المهيئة من حيث هي هي. و خلاصة المقال ان كل واحد من

الوجودات الامكانية يكون واجب الوجود بالضرورة الذاتية لا بالضرورة الازلية، والضرورة الازلية مختصة بوجود الباري.

و تفصيل ذلك أنه لما كان الضرورات الذاتية مقيدة بمادام كون ذات الموضوع موجوداً فالضرورة والوجوب الذي مشروط بمادام الوجود أي مادام كون الذات موجوداً فمعلوم أن الضرورة بهذا الشرط لا يصدق على وجود الباري - جلّت عظمتة - فإن وجوده ضروريٌ مطلقاً من دون اشتراط الوجود على أن الوجود في الضرورات الذاتية ظرف لموضوع القضية، لاوصفٌ عنواني له ولا شرط له، فلا يكون للوجود في تلك القضايا دخلٌ في ضرورة ثبوت محمولاتها على موضوعاتها إلا بنحو دخالة الظرف في المظروف، ولكن الامر في قضية «اللّه تبارك وتعالى موجود» هو أن الوجود الصرف هو الموضوع لحمل الصفة الوجودية له تبارك وتعالى. فلهذا الفرق البين بين الضرورات الذاتية والضرورة القائمة في ذات اللّه، تبارك وتعالى، وصفاته كان اللازم للفيلسوف المنطقي ان يضع اصطلاحاً خاصاً لتلك الضرورة حتى لا يشتبه الامر على الناقد البصير.

قال الشيخ في الإشارات: «والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا: «اللّه تعالى موجود» وقد تكون معلقة بشرط، والشرط اما دوام وجوب الذات مثل قولنا: «الانسان بالضرورة جسم ناطق» ولسنا نعني به أن الانسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً فإنّ هذا كاذب على كل شخص انساني. بل نعني به أنه مادام موجود الذات انساناً فهو جسم ناطق»^(١).

١. الإشارات و التنبّهات، شيخ الرئيس ابو علي بن سينا، ج ١، القسم الاول، النهج الرابع في مواد

فقد وسم الشيخ الضرورة المحمولة على وجود البارئ تعالى بالضرورة المطلقة في مقابل الضرورة الذاتية التي تكون معلقة بمادام وجود الذات. فالبحت عن شروط القضايا دلّ الشيخ الى استكشاف نوع اخر من الضروريات يختصّ بواجب الوجود و صفاته و هو الضرورة المطلقة في لسانه و الضرورة الازلية في لسان صاحب الاسفار، ولكن الشيخ لم يتجاوز عن هذه الضرورة الى حال النسبة المقابلة لها، اعنى نسبة سلب هذه الضرورة، و أنّه ان كان معنى الضرورة المطلقة او الازلية هو ايجاب الوجود البحت لموضوع القضية في قولنا: «اللّٰه تبارك و تعالى موجود» فما كان معنى سلب هذه الضرورة الذي هو الامكان و هل يمكن ان يكون سلب الضرورة المطلقة هو الامكان الذاتى الذي هو سلب ضرورة الوجود و العدم؟ وقد تصدى لجواب هذا السؤال صدرالدين الشيرازى في الاسفار بأنّ الامكان بمعنى الفقر هو المادة المقابلة للضرورة الازلية لا الامكان الذاتى، لأنّ الامكان الذاتى لا ينفى الا الحثيثة التقييدية و الحال انّ الوجودات الامكانية بما أنّها وجودات تصدق عليها الموجدية من دون تقييدها بالوجود فإنّها كلّها موجودات بالضرورة الذاتية لا تتصف بوصف الوجود، وصفاً بحال الذات لاوصفاً بحال المتعلق و لكنّها مع كونها موجودات بالذات مفتقرات و متدنّيات الى بارئها، فهي تحتاج فى وجودها الى الحثيثة التعليلية احتياجاً ذاتياً بحيث تكون ذواتها فى الوجود عين الاحتياج و الربط الوجودى لا اشياء اخرى يعرضها الاحتياج والفقر. فهذا الربط الوجودى الذى كان معنى الامكان بمعنى

الفقر، مشترك مع الربط و الاضافة المقولية في أنها لا يكاد يمكن تعقلها في حد ذاتها مستقلة لا في الوجود و لا في الماهية لأنها ليست لها ذات و لا ماهية الا التدلّي و الارتباط فهما لا يحصل في الذهن و لا في الخارج الا فانياً في ما يرتبط اليه. فالامكان الفكري هو نفى الضرورة الازلية الذي لا ينفي الا الحيشية التقييدية مع بقاء الحيشية التعليلية بحالها.

٦٢ مكرر

معنى ضرورتى الذاتية والمطلقة (مكرر)

قوله:

و ممكن ان كان لذاته بل باعتبار بعض حيثياته
اقول: هذا البيت و الابيات السابقة في هذا الفصل تدلّ على ان موضوع البحث هو الوجوب و الامكان الذاتيان، ففي هذا الاصطلاح الوجوب الذاتى هو ما كان حمل الوجود و الموجدية على مطابقها بالحيشية الاطلاقية التى هى نفى الحيشية التقييدية و التعليلية، و الامكان الذاتى هو الذى لا يكون كذلك، بل حمل الوجود و الموجدية لا يكون بذاته و لذاته بل باعتبار الحيشية التقييدية و التعليلية.

٦٣

امتناع خلق الشيء عن المواد الثلاث

قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى و فقراً في كلام الحكماء
اقول: لما كان خلق الشيء عن المواد الثلاث من المحالات فكل شيء من

الاشياء لابد وان يكون اما ممكناً او واجباً او ممتنعاً على سبيل الانفصال الحقيقي. فهذا واضح اذا كان المراد بالشيء مهية من الماهيات في مقايستها لا الوجود. واما الوجود نفسه فلائه ايضاً شئ من الاشياء بل شئيته بذاته و شئية الاشياء الاخر به فلايكاد يخلو عن المواد الثلاث. فلا محالة يوصف الوجود بما هو وجود اما بالوجوب او الامكان او الامتناع على سبيل الانفصال الحقيقي. لاسبيل الى اتصافه بامتناع الوجود لان اتصاف الوجود بامتناع الوجود، اتصاف الشئ بنقيضه، واما اتصافه بالامكان الذاتي الذي بمعنى عدم اقتضاء الشئ للوجود و العدم او ككفني الميزان المتساوية النسبة الى كفني الوجود و العدم او الليسية الذاتية او العدم المجامع لحالة الوجود و العدم او غير ذلك من التعاريف التي ذكرت لتبين معنى الامكان الذاتي فكلها آية عن كونها وصفاً ذاتياً للوجود فان الوجود يعد بذاته مناطاً لضرورة الاقتضاء و الثبوت، فكيف يمكن ان يوصف بعدم الاقتضاء او تساوى النسبة الى نفسه و غيره فبقى ان يكون الوجود بما هو وجود متصفاً بالوجوب الذاتي، و ذلك بمعنى ان الوجود بما هو وجود، سواء كان من جملة الوجودات الامكانية او وجود الباري عزاسمه، لابد و ان يوصف بوصفه الذاتي و هو الوجوب الذاتي الذي يتكيف النسبة المفهومية بين مفهوم الوجود او الموجود و مصاديقه الذاتية التي نحن نصلح عليها بالافراد الذاتية، و تلك النسبة ليست الا ضرورة صدق مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية. و ينتج من هذا البحث ان الافراد الذاتية من الوجود، سواء كان واجباً او ممكناً بالامكان الخاص، لابد و ان يوصف بالوجوب الذاتي و يكفي في صدق الوجوب الذاتي نفى الحيثية التقييدية، و ذلك بمعنى ان الموصوف بصفة الوجود كقولنا:

«الوجودات الامكانية كلها موجودة» و واجبة بالوجوب الذاتي، فلا تحتاج هذه الوجودات الامكانية في اتصافها بالوجود والوجوب الى التقييد بقيد خارج عن نفس ذاتها بخلاف الماهيات الموجودة، فان اتصاف تلك الماهيات بالوجود والوجوب يحتاج الى تقييدها و تقدير قيد الوجود فيها حتى يصح ان يقال: انها موجودة ضرورة. فشيئية الوجودات الامكانية تمكن ان توصف بالوجوب الذاتي كما ان شيئية وجود الباري - عز اسمه - يوصف بذلك من غير تفاوت بين الوجودين اصلاً، ففي هذا الاعتبار لا يوصف الوجود، مطلقاً سواء كان واجباً او ممكناً، الا بالوجوب الذاتي و الوجوب الذاتي في هذا الفرض ليس الا ضرورة حمل مفهوم الوجود على افراده الذاتية.

هذا كله يتمشى مع قضية حمل مفهوم الوجود على مصاديقه الذاتية الذي اصطلح عليه صدرالدين الشيرازي بالحمل الشايع الذاتي في قبال الحمل الشايع الصناعي العرضي من جهة و في قبال الحمل الاولي الذاتي من جهة اخرى، و اما اذا اعتبرنا حقيقة الوجود الصرفة فهي موصوفة، اما بالضرورة الذاتية و هي نفي الحيثية التقييدية و التعليلية معاً و ذلك اذا لم نعتبر في حقيقة الوجود الصرفة اختلاف مراتبه التشكيكية بالعلية و المعولية، كما هو معنى صرافة حقيقة الوجود. و اما اذا توجهنا و اعتبرنا ذلك الاختلاف فحقيقة الوجود موصوفة بالوجوب و الامكان، كليهما و لكن لا بمعنى الوجوب و الامكان الذاتيين بل الوجوب بمعنى الوجوب المطلق في حقيقة الباري على لسان الشيخ في منطق الاشارات و بمعنى الضرورة الازلية في اصطلاح صاحب الاسفار و الامكان بمعنى الفقر في حقيقة الوجودات الامكانية. فحينئذ يصح ان يقال ان الوجود اي الحقيقة

المطلقة للوجود يوصف بالوجوب و الامكان اى الوجوب المطلق او
الضرورة الازلية كما فى حقيقة وجود البارى - جلّ و علا - و الامكان
بمعنى الفقر فى الوجودات الامكانية.
و هذا معنى قوله:

و يوصف الوجود ايضاً بهما غنى و فقراً فى كلام الحكماء

٦٤

لا وجود للروابط والنسب

قوله:

وجودها الرابط فى الاعيان و الرابطى منه فى الازهان
اقول: التحقيق ان الروابط والنسب و كفياتها كالسلب، فى ان الخارج
ظرف لأنفسها لا لوجودها فلا وجود للروابط اصلاً لا فى الخارج و لا فى
العين^(١) ولعل اطلاق الوجود لها انما هو بالتشبيه و المجاز العقلانى فافهم و
تدبر فى المقام فان البحث فى وجود الروابط من مزالّ اقدام الأعلام.

٦٥

المقابلة بين قضيتين: «امكانه لا» و «لا امكان له»

قوله:

فالحق ان مقتضى المقابلة «امكانه لا» غير «لا امكان له»
اقول: المقابلة تارة تفرض بين القضيتين كما اذا كان «امكانه لا» يرجع الى

١. هكذا فى الاصل.

القضية البسيطة كما في قولنا: «امكان الممكنات معدوم أو غير موجود» و «لاامكان له» أو يرجع الى السلب التركيبي كما اذا قلنا: «ليست الاشياء الممكنة ممكنة» و معلوم انْ صرف المغايرة بين مدلولي القضيتين يكفي في الجواب عما اورده المتكلمون على الحكماء من عينية مدلوليهما ببيان انه لما فرضنا انه لايميز في الاعداد من حيث العدم فلا تفاوت اصلاً بين «امكانه لا» و «لاامكان له» الا بتفاوت موضع السلب، و الحال انه لايميز في الاعداد من حيث العدم فيستلزم من ذلك عينية مدلول الجملتين و عينية مدلول الجملتين مستلزم لنفي امكان الممكنات كما هو مدلول القضية الثانية اعني «ليست الاشياء الممكنة ممكنة» و هذا خلف فرض امكان الممكنات. و الجواب: انْ المقابلة في هذا التقرير ليست الاْ المقابلة بين القضية البسيطة و المركبة او بين الوجود المحمولي و الوجود الرابط و هذه المقابلة تكفي في بطلان العينية المدّعاة في كلام المتكلمين.

و يمكن انْ يُفسّر المقابلة بالمقابلة بين مفهومَي البسيط التصوري من الامكان و اللاامكان، فيعود المقابلة الى مقابلة النقيضيين بحسب المفهوم بان يقال: «نقيض كل شيء رفعه» سواء كان الشيء وجودياً او عدمياً فنقيض الانسان هو اللاانسان و نقيض اللاانسان انما هو اللاالانسان و الانسان يكون مصداق النقيض. و اما في مقامنا هذا ففرض الامكان امكان لا، انما هو التقابل بين الشيء و رفعه. و الجواب: ان رفع امكان الممكنات و ان كان هو نقيض امكانها، الاْ ان ههنا جملة «امكانه لا» ليست بمعنى رفع الامكان حتى يؤدي التناقض بل انما هو بمعنى انه لا وجود للامكان اصلاً فعلى هذا يكون معنى امكان الشيء الممكن ليس الاْ المعنى العدمي فليس الامكان امراً ايجابياً او عدولياً عارضاً على الشيء الممكن كالسواد و البياض فانهما يعرضان على الشيء المعروف و يوصفان

المعروض بهما في قولنا: «هذا الجسم اسود و ذاك الجسم ابيض». فاذا فرض الامكان امرأ معدوماً و ان حرف النفي بمعنى انه ليس بوجود لا بنحو المعقولات الاولى و لا بنحو المعقولات الثانية، كما هو تفسير المتكلمين لقول الحكماء، يجوز لنا نفي الامكان عن كل شيء ممكن و ذلك بقاعدة «لاميز في الأعدام من حيث العدم» فلا فرق بين امكان الممكن و عدمه و نقول: «لا امكان للشيء الممكن» و هذا خلف فرض امكان الممكن أولاً و التناقض البين بين صدر هذه الجملة و ذيلها ثانياً، لان الامكان و ان كان امرأ عديمًا إلا انه اضيف الى الشيء الممكن و رفع هذا الشئ العدمي نقيضه لا عينه و كل من هذين المحذورين يورد على فرض العينية او الترادف بين معنى الامكان و نفسه، كما يستفاد من الجملة الأولى اي «امكانه لا»، و حاصل كلامهم أنه اذا كان امكان الممكن معدوماً «امكانه لا»، فيصح لنا القول بعدم امكان الممكن «لاامكان له» و هذا هو الخلف و التناقض، و المحذور يلزم من عينية الامكان مع العدم فيسرى هذا الاتحاد و العينية الى الاتحاد بين الجملتين اي «امكانه لا» و «لاامكان له» و هذا ايراد المتكلمين على الفلاسفة القائلين بعدمية الامكان في الخارج و انه في عداد المعقولات الثانية.

و الجواب: أنه لا عينية و لا اتحاد بين الامكان و نفيه لا بحسب الحمل الأولى الذاتى و لا بحسب الحمل الشايع. أما بحسب الحمل الأولى الذاتى فمن الواضح أنه ليس الامكان مفهوماً بمعنى النفي و العدم، و أما بالحمل الشايع فإن الامكان هو الامر العدمي لا العدم المطلق، و الامور العدمية كالماهيات هي الحدود الحقيقية للوجودات، فرفعها نقيضها لا عينها كما لا يخفى على المتأمل الصير.

نقيض الوجود الرابط

قوله:

و هكذا رفع الوجود الرابطي ليس نقيضاً للوجود الرابط
 اقول: اشارة الى ان الجهات و منها الامكان لما كانت من كفيات النسبة
 بين موضوع القضية و محمولها فليس لها وجود محمولي اصلاً والوجود
 المحمولي هو الوجود مطلقاً أو مطلق الوجود، سواء كان الوجود في نفسه
 لا لنفسه، كالجوهر الذي يقال له الوجود المحمولي لأنه يقع محمولاً في
 القضايا البسيطة، او وجود الاعراض حينما كانت القضية المتشكلة فيها
 قضية بسيطة التي يقع الوجود محمولاً فيها. و اما اذا كانت صورة القضية
 المتشكلة فيها قضية مركبة التي لا يقع الوجود فيها تمام المحمول او جزئه
 فالوجود فيها ليس وجوداً محمولياً بل الوجود يكون رابطياً. و هو الذي
 اصطلح عليه صدر المتألهين بالوجود الرابطي في قبال الوجود النفسي
 الذي يختص بالوجود المحمولي من جهة و في قبال الوجود الرابط الذي
 يختص بالمركبات من جهة اخرى.

ولما كان الامكان و اخواته من المعقولات الثانية في اصطلاح الفلاسفة
 فعروضه للموضوع يكون في الذهن و اتصاف الموضوع به يكون في
 الخارج و معنى ذلك ان للامكان في الخارج وجوداً رابطياً لأنه كيفية
 النسبة و في الذهن وجوداً رابطياً لأنه من عوارض موضوعه و لا تناقض
 بين وجود احدهما و رفع وجود الاخر لان الوجود الرابط ليس رفعاً
 للوجود الرابطي المحمولي، كما ان الوجود الرابطي ليس نقيضاً لرفع

الوجود الرابط و ذلك لأنَّ تقابل النقيضين ليس التقابل بين الوجودين بل نقيض كل شيء رفعه و لا يكون أحد الوجودين بمفهومه رفعاً للآخر. فلاغرو بان يكون الامكان بوجوده الرابط معدوماً في الخارج كما هو الشأن في المعقولات الثانية و بوجوده الرابط الذي من النسب و الاضافات يكون في الخارج و يكون الخارج ظرفاً لنفس هذه النسب لا ظرفاً لوجودها. و لذا قلنا في القاعده الفرعية: «ثبوت شيء للشئ» فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» و معنى ذلك ليس إلا اذا حكمنا بعدمية الامكان او سائر الجهات في العين لا ينافي نفي ثبوته في العين صدق حمله على موضوعه. و الحكم بثبوت النسبة الحكيمية بين الامكان و موضوعه في الخارج ليس بمعنى وجود النسبة و كيفيتها في الخارج كما ان نفي عروضها في العين لا ينافي عروضها و وجودها في الذهن.

على ان الوجود الرابط ليس وجوداً محمولياً لافى الذهن و لافى الخارج فكيف يكون رفع الوجود الرابط الذي يمكن ان يكون من الوجودات المحمولية رفعاً للوجود الرابط الذي لا وجود له الا من باب التشبيه. فنقيض الوجود الرابط هو رفع هذا الوجود لارفع الوجود الرابط و هذا ايضاً يدل على المغايرة بين الوجودين. فاذا ثبت المغايرة بين الوجودين فقد ثبت المغايرة بالملازمة العقلية بين العدم الرابطي المستفاد من «امكانه لا» و «لا امكان له»، فان الجملة الأولى ترجع الى العدم الرابطي و الثانية ترجع الى العدم الرابط. و المُلخَص انه لاعينية بين العدمين كما لم يكن بين الوجودين. و من هذا كله يتضح الاشكال في قوله في صدر كلامه.

القضايا المركبة التي تحمل عليها عناوين موضوعاتها

قوله:

و فرض عييتها في الممتنع خلف و ليس ربطها بمتنع
 اقول: فرض الوجود الخارجى لجهة الامتناع فى القضايا الممتنعة ك:
 «اجتماع النقيضين ممتنع» خلاف نفس مفهوم القضية التى تحكم بامتناع
 وجود الموضوع فاذا كان الموضوع ممتنعاً كيف يمكن وجود الربط بين
 الموضوع و المحمول بالوجود العيني الخارجى؟
 ان قلت: فكيف يمكن فرض النسبة الربطية فى هذه القضايا المركبة؟
 فانه يقول: «و ليس ربطها بمتنع» معناه ان تلك القضايا و ان كانت
 موضوعاتها ممتنع الوجود خارجاً و ذهنياً بالفعل الا انها من القضايا
 اللاهوتية التى موضوعاتها مفروض الوجود و لو بفرض المحال. على ان
 موضوعات تلك القضايا، مفاهيمها مثل قضية «شريك البارى ممتنع»،
 التى يحمل عليها عناوين الموضوع بالحمل الاولى الذاتى.

الوجود المحمولى يستلزم خلف معنى امكانية الممكنات

قوله:

والخلف فى الممكن و التسلسل يقضى بكل منهما التأمل
 اقول: مراده ان الوجود المحمولى للامكان فى الممكنات يستلزم خلف
 معنى امكانية الممكنات فى الممكنات، فان معنى الامكان انما هو تساوى
 طرفى الوجود و العدم فان كان جهة الامكان موجوداً فى الاعيان فلا
 محالة كان موجوداً فى معروضه الموجود فى الخارج، فان كان وجود

العارض عين وجود المعروض يلزم تقدم الشيء على نفسه و يلزم ايضاً انخرام معنى التساوى فى حقيقة الامكان و هذا خلف.
 واما التسلسل فمعلوم ان الامكان لو كان موجوداً فى الاعيان لكان هذا الوجود اما ممكناً او ممتنعاً او واجباً لا سبيل الى امتناعه مع فرض وجوده.
 و وجوبه خلاف معنى الامكان الذى بمعنى التساوى فلا محالة يكون هذا الوجود ممكناً فننقل الكلام فى امكانه، هل هو موجود ام لا الى غير النهاية؟ و هكذا الكلام فى جهة الوجوب و الضرورة فأنها ان فرض وجودها فى الخارج يستلزم الخلف و التسلسل على منهج القضية المنفصلة المانعة الخلو او اللغوية لأنه اذا فرض وجود الضرورة فى الخارج ممكناً، فامكانه هذا يكون ممكناً ايضاً و يكون هذا الامكان موجوداً الى غير النهاية و ان كان فى حد ذاته واجباً او ممتنعاً يلزم انقلاب مادة الضرورة بالامكان فالامكان بالغير محذوف من انقسامات المواد الثلاث.

٦٩

الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف

قوله:

و يوصف الكل بوصف «الذاتى» عند اعتبارها لنفس الذات
 اقول: يعنى ان كل واحدة من تلك الجهات توصف بالوصف الذاتى فيقال:
 الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى و الامكان الذاتى، و معلوم ان ثبوت
 هذه الصفات لذواتها ليس وصفاً بحال المتعلق بل بحال الذات على ادق
 الوجوه الثلاثة فى الانتساب و التوصيف، و لكن لا يخفى على المتأمل ان
 الذاتى و العرضى فى مقام التوصيف و الانتساب غير الذاتى و العرضى فى

مقام العروض و الوجود كما في الجواهر والاعراض و كما في الذاتى و العرضى فى باب الايساغوجى و كما فى الذاتى و العرضى فى باب البرهان، فان الذاتى و العرضى فى التوصيف و الانتساب لا يتجاوز معنى الحقيقة والمجاز فى استعمال الالفاظ على خلاف معانيها فى ابواب المنطق والمحاورات الفلسفية.

٧٠

الامكان بمعنى الفقر

قوله:

اقول: معانى الامكان على ما ذكرها الحكيم السيزوارى فى شرح منظومته سبعة و من جملتها الامكان بمعنى الفقر^(١) و هو المعنى الذى اصطلحه صدر حكماء الاسلام صدر الدين الشيرازى و هو كثير الدور فى لسانه و قضيته ان شيخ المنطقة ابن سينا لما وصل فى تحقيقه لمعانى الضرورة و الامكان و اللوازم و العوارض الذاتية التى تطلق على ذوات الماهيات الممكنات و على ذات الله تعالى و صفاته كما ترى فى هذين القضيتين: «الله تبارك و تعالى موجود بالضرورة الذاتية» و «الانسان حيوان ناطق بالضرورة الذاتية» و الضرورة الذاتية مقيدة فى كلتا القضيتين بما دام كون الذات موجوداً و لكن قيد مادام الذات لا معنى له فى ذات الله، و على اساس هذا الافتراق لابد لنا ان نحذف القيد و نأخذ بالاطلاق كما صرح به الشيخ الرئيس بقوله: «و الضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى

١. السيزوارى، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص ٦٧، (چاپ ناصرى).

موجود بالضرورة المطلقة»^(١).

در این مقطع از تحلیل، ابن سینا برخورد می‌کند به یک واقعیت منطقی که دیگران را بدان آگاهی نبوده است و آن بدین قرار است که سیستم منطقی ارسطویی پیوسته بر این مدار می‌چرخید و می‌چرخد که جهات یا مواد سه گانه همه از کیفیات نسبت میان موضوع و محمول قضیه به شمار می‌رود و هیچ جای تردید نیست که هر نسبتی بین موضوع و محمول تحقق پذیر باشد، باید به یکی از این جهات و کیفیات سه گانه ضرورت، امکان، یا امتناع مکلف و موصوف گردد. و چون در اصطلاح، خلّو ذات از این مواد سه گانه ممتنع است یعنی هر شیء باید یا ضروری باشد و یا ممکن یا ممتنع. اما از سوی دیگر آناتومی یک قضیه این است که از موضوع و محمول و نسبت حکمیه تشکیل گردد و هر گاه این سه جزء به هم پیوسته شوند آن گاه قضیه بنیاد شده و این شکل را قضیه بسیطه گویند. و هیچ قضیه‌ای نیست که از این سه عنصر اصلی تماماً یا بعضاً خالی باشد.

در این جا، اگر با ابن سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته مشترک برخورد نمود که هر چند این قاعده امتناع خلّو ذات از مواد سه گانه، تمام مفاهیم تصویری و تصدیقی را شامل می‌گردد، زیرا هیچ شیئی از اشیاء چه ذهنی و چه خارجی نیست که از این جهات خالی باشد اما این قاعده قابل انطباق به شئیت وجودی لم یزلی و لایزالی حق

١. الاشارات و النبیها، ج ١ القسم الاول، النهج الرابع فی مواد القضايا و جهاتها، الفصل الثاني،

اشارة الى جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضرورية، ص ٣١٥.

تعالی نیست، زیرا این ضرورت و وجوبی که به حق تعالی گفته می شود از وجوب ذاتی تجاوز نمی کند و وجوب ذاتی هم جز به معنای نفی حیثیت تقییدیه نیست، و نفی حیثیت تقییدیه شامل همه مراتب وجود می گردد، از وجود باری تعالی گرفته تا همه خُرد و کلان هستی همه از مصادیق وجود بماهو وجودند و هر وجودی را پس از تفکیک ماهیتش می توان به وجود واجب الوجود بالذات توصیف نمود.

در این مرحله اگر با ابن سینا هماهنگ شویم خواهیم به این نکته باریک اما اساسی واقف شویم که امتناع خلو ذات از مواد سه گانه هر چند همگانی است و بر هر مفهوم و شیء تصویری و تصدیقی، ذهنی و خارجی، حقیقی و غیر حقیقی به صورت منفصله حقیقیه گفته می شود، با وجود این در حریم قدس ربوبی هرگز روا نیست که به وجوب ذاتی بسنده کرده و او را به تنهایی به واجب الوجود بالذات توصیف نمائیم، زیرا همه افراد بالذات به وجود به ضرورت ذاتیه متصفند و این ضرورت اختصاص به مبدأ ندارد. در ضرورت ذاتی همچون «انسان گویای بالذات است به ضرورت ذاتیه» شرطی نهفته است که در مورد مبدأ وجود صادق نیست و آن اشتراط به وجود است، مثلاً گزاره بالا باید به درستی این گونه خوانده شود: «انسان گویای بالذات است مادامی که موجود است» و آن بدین لحاظ است که باید در قضایایی که به ذات اقدس الهی تعلق دارد یعنی ضرورتی که برتر از ضرورت ذاتیه است و مقید به «مادام الوجود» نیست انتخاب کنیم. از این رهگذر گزاره هایی که بر ذات و صفات الهی گویا می شود باید از این قید مصونیت داشته باشد. به همین ملاحظه جبر منطقی ایجاب کرده است که ابن سینا ضرورت ذاتیه را در

الهیات به معنای اخصّ به ضرورت مطلقه، که ضرورت وجود حق تعالی است تبدیل کند. و ضرورت مطلقه دیگر هیچ وابستگی به قید «مادام الذات موجوداً» ندارد و علی رغم ضرورت ذاتیه که وجود ظرف حکم ضروری است، در ضرورت مطلقه، وجود مطلق، که هم از قید حیثیت تقيیدیه رهائی دارد و هم از قید حیثیت تعلیلیه، محمول قضیه وجودیه واقع می‌گردد. در این هنگام است که هماهنگ با ابن سینا از روی ضرورت منطقی باید بگوئیم «والضرورة قد تكون علی الاطلاق كقولنا: «اللّه تبارک و تعالی موجود».

بر اساس مطالبی که در بالا ذکر شد، صدرالدین شیرازی این گفته ابن سینا را پی جوئی کرده و مانند این است که از وی پرسش می‌کند: حال که به درستی، ضرورت حق تعالی را ضرورت مطلقه خواند ید باید تقيض آن را هم اگر نه امکان ذاتی بلکه امکان به معنای فقر بگوئیم و معنای امکان فقری قهراً سلب ضرورت فقری است و سلب سلب ضرورت فقری هم به معنای ضرورت ازلی (ضرورت مطلقه) است، و بدین جهت ملاصدرا توانسته است از ضرورت ذاتی، که از احکام ماهیات است، به کلی صرف نظر کند و به کھکشان دیگری که به وجود و مراتب آن تعلق دارد و با فلسفه او سازگارتر و گویاتر است روی آورد.

اقول: اعلم ان تفسير الامكان مطلقاً بسلب ضرورة العدم محل التأمل و ذلك لان الامكان الخاص الذي يتألف من سلب ضرورة الطرفين لا بد وان يكون احد طرفي السلب امراً ثبوتياً مخالفاً لمدلول القضية الممكنة العامة فليس لنا ان نقول في الامكان مطلقاً هو سلب ضرورة العدم لان الممكنة الخاصة ليست قضية بسيطة واحدة بل القضيتين ممكنتين بالامكان العام، احديهما مسلوب بسلب ضرورة العدم والاخرى مسلوب بسلب ضرورتها المخالفة التي هي ضرورة الوجود مدلولها وان كان ذلك المخالف هنا امراً ثبوتياً، مثلاً اذا قلنا: «الانسان كاتب بالامكان العام» معناه ان الكتابة ليست ضرورية العدم للانسان. فاذا اضفنا الى قضيتنا هذه «الانسان ليس بكاتب بالامكان العام» معناها ان عدم الكتابة ليس ضرورياً للانسان والمجموع من القضيتين يعد في اصطلاح المناطقة «الامكان الخاص» ففي الامكان الخاص ضرورة العدم والوجود يكون مسلوباً.

هذا كله اذا كان توصيف القضية الواحدة بوصف الامكان الخاص فتحل تلك القضية الواحدة الى القضيتين، كل واحدة منهما موصوفة بسلب ضرورة الطرف المخالف والطرف المخالف يمكن ان يكون عديمياً او ثبوتياً.

اقول: مفهوم الامكان الخاص هو السلب التحصيلي من الطرفين اي طرفي الوجود و العدم، فالامكان الخاص في هذا التعريف هو ان الماهية او أي مفهوم من معاني العقليه او العرفية متوسط بين الوجود و العدم او على قول الشيء ككفّي الميزان. و لكن لما كان الامكان العام هو السلب التحصيلي للطرف المخالف فقط يمكن ان يقال: ان الامكان الخاص هو التركيب من الامكانين العامين بحيث انه ليس له معنى سوى هذا التركيب من الامكانين العامين. لكن هناك اشكالا من جهة اخرى و هو انه بناء على انه لا فرق بين السلب التحصيلي والمعنى العدولي الا في الذهن فكيف يمكن ان يكون ذلك السلب من العوارض و لا في الجعل؟ فكيف يمكن تأثيرها في الامكان بحيث يكون الامكان من عوارضها الذاتية، و هذا من دون فرقي اصلاً بين كون الامكان معنى سلبياً تحصيلياً او عدولياً.

و بعبارة اخرى لو فرضنا ان الامكان ليس الا السلب التحصيلي الذي يصح هذا السلب عن الذوات الممكنة، فالسلب العدولي ايضاً يصير من لوازم الماهية كالامكان بأي معنى كان بعد من لوازم الماهية فكيف يمكن تأثير الماهية في هذه العوارض تحققاً او جعلاً؟ و تفسير لوازم الماهية بكلا الوجودين لا يكاد يهدم به الاشكال لان الوجود نفسه من العوارض المفارقة للمهية فكيف يمكن فرض لزومه.

و الحق الذي يقتضيه النظر الدقيق ان السلب هنا ليس الا السلب التحصيلي لضرورة الوجود و العدم في مرتبة الماهية و الماهية هي التي تستلزم ذلك السلب، و ليس السلب التحصيلي يفارق العدول و الايجاب بالقصد و الاعتبار - كما ذكره بعض المحشّين المعاصرين - بل كل ذلك لان الامكان الخاص يرجع الى القضية الموجبة السالبة المحمول و معنى

تلك القضية التي كانت دائرة في افواه المناطقة القدماء انّ القضية السالبة المحمول تبقى على حالتها التحصيلية ومع ذلك اى مع احتفاظها بسلبها التحصيلي تحمل على موضوع القضية و تصير القضية السالبة المحصلة قضية موجبة سالبة المحمول. قال الحكيم السبزواري:
سالبة المحمول ايجاباً تعدّ

اذ ربط سلب ليس سلب الربط حدّ^(١)
وامّا اشكال تأثير الماهية في هذه اللوازم مع اعتباريتها و عدم اصالتها جعلاً و تحققاً، فالجواب عنه: أنّه ليس هناك تأثير و تأثير بين الماهية و لوازمها و اطلاق اللوازم ههنا ليس الا بالمجاز والتشبيه، و اللزوم بمعنى التبعية و التفرعية لا العلية و المعلولية و ذلك كتفرّع الاجناس البعيدة على الجنس القريب.

مركز بحثية في الدراسات الإسلامية
٧٣

نحو ارتباط الافتقار الى الامكان

قوله:

و الافتقار لازم الامكان من دون حاجة إلى البرهان
اقول: بينما دار الحديث بين الفلاسفة و المتكلمين في علة الافتقار هل هي الحدوث كما عند المتكلمين او الامكان كما عند الفلاسفة؟ فتوجّه كلامهم الى السؤال عن نحو ارتباط الافتقار الى الامكان. ففي مباحث الماهية يعدّ الامكان من لوازم الماهية و لا يحتاج الى البرهان لانه ذاتي للمهية و ذاتي

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٥٠ (چاپ ناصري).

شيء لم يكن معللاً. والحال أن الذاتي والعرضي في هذا المقام قد فرض أنه بمعنى الذاتي والعرضي في باب البرهان لا العرضي في باب الايساغوجي ولا العرضي في باب قاطيغورياس أي في باب الجواهر والاعراض. والعرضي في باب البرهان معياره هو أنه ما يعلّل كما أن الذاتي في معيار هذا الباب يتّرف بانه لا يعلّل، فلا ينافي كون شيء واحد كالامكان ذاتياً في باب البرهان فلا يحتاج الى التعليل من الخارج، و عرضياً في باب الايساغوجي، بمعنى خروجها عن ذات الشيء صلاحية للحمل على الذات بلا واسطة. نعم، ربما يتفق أن الذاتي في باب البرهان قد يكون عرضياً في باب الايساغوجي كما نراه في الفصول بالقياس الى الاجناس القريبة والمتوسطة الى الاجناس العالية. ولكن الذاتي في هذا الباب ليس معناه عدم الاحتياج الى العلّة كما هو في الذاتي في باب البرهان بل معناه الحمل على الذات بلا واسطة الثبوت او الاثبات. وهذه الخصوصية، اعني العروض على الذات، تحتاج الى التعليل لأن نفس ذات الموضوع ليس كافياً لعروض هذه الخصوصية المايّزة على الموضوع فيحتاج حملها على الموضوع الى الدليل، اعني موضوع العلم لا الموضوع بمعنى الجوهر المقابل للعرض في باب الجواهر والاعراض. بعبارة اخرى ليست كلمتي العروض والذاتي متناقضتان في المفهومية حتى يقال: لا معنى للمعارض الذاتية في تعريف العلم أولاً و رجوع البحث من المسائل الى المبادئ ثانياً بدليل أن الذاتي لا يعلّل والعرضي يعلّل. و الجواب: أن هذا الاشكال انما نشأ من الخلط بين العرضي والذاتي في باب البرهان والذاتي والعرضي في باب الايساغوجي.

٧٣ مكرر

نحو ارتباط الافتقار الى الامكان (مكرر)

قوله:

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة إلى البرهان

اقول: لا يخفى للواردين في العلوم العقلية ان الامكان لو كان بمعنى الخاص فلا يمكن ان يكون مؤثراً في شيء او متأثراً من أي شيء لأنه في حدّ الاقتضائية المحضة فكيف يمكن ان يقال: ان الامكان علة للافتقار. لان الامكان بهذا المعنى ليس الا التساوي بين الوجود والعدم وكونه مؤثراً للافتقار يناقض هذه المساوات، اللهم الا ان اللزوم ليس و لم يكن ههنا بمعنى العلية و التأثير بل بمعنى التبعية والتفرعية و هو لا يناقض الا اللاقتضائية الذاتية للامكان الخاص فالامكان الخاص و ان لم يكن الا سلب ضروري الوجود و العدم بالسلب التحصيلي، لكن تبعية مفهوم انتزاعي ايجابي كالاftقار لمفهوم سلبي مما لا محذور فيه.

هذا كله لو كان المراد بالامكان، الامكان الخاص الذي يكون من كفيات النسبة في القضايا البسيطة والمركبة. اما معنى الامكان بمعنى الفقر فليس الامكان يستلزم الافتقار بل هو عين الافتقار والحاجة لأنه من مراتب الوجود المقابل للمعنى فكما ان الوجود مقول بالتشكيك، كذلك الامكان بمعنى الفقر و بهذا المعنى من الامكان تنبّه صدر المتألهين في تفسيره لهذه الآية المباركة: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو

الغنى الحميد»^(١) فقال انّ الناس هو عين الفقر و الفاقة كما ان الله تعالى هو نفس الغنى و كما انّ الذات فى صفة الغنى ليس مأخوذاً فى مفهوم الغنى كذلك الفقراء فانّ المفهوم فى كليهما يكون بسيطاً (و ليس مركباً من الذات و المبدأ بل أخذ المبدأ فى الذات للتمكن من الحمل و ليس هو جزء للمحمول او الموضوع فى القضية، و بعبارة اخرى المراد من الاضافة، الاضافه الاشراقية فليس فى البين غير تلك الاضافة و المضاف اليه.

٧٤

وضوح بطلان القول بالبخت و الاتفاق

قوله:

و القول بالبخت و الاتفاق مع فطرة العقل لفي شقاق

اقول: البخت و الاتفاق يمكن ان يُستعملا و يُراد بهما نفى الحيثية الفاعلية فهو اذاً من واضحات الابطال و من افعليّاتها و مع ذلك كلّ نحن قد رسمناه فى شكله الدايفرامية الذى يمكن ان نقرئه هكذا that is to say (X)(B-I) كلّ ما اذا فرض أنّه بخت او اتفاق فهو محكوم بالامتناع. و ذلك لانه اذا فرضنا البخت فى نفسه و فسرناه بانه المفعول من دون علة فاعلية اشراقية او الهية. كما اذا فرضناه موجوداً و معدوماً.

على انّ قضية «البخت و الاتفاق ممتنعان» يمكن ان يحاسب أنّها من

الاوليات و البديهيات لمكان بداهة صدقها في الذهن من دون دليل. فنفس حضورها في الذهن كافٍ للاذعان بصدقها و ذلك لانّ شأن البديهيات من التصوريات او التصديقات أنّها يتمثل في الذهن من دون واسطة شيء من الاشياء لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في الاثبات كما في قضية «الممكن يحتاج الى المؤثر». وهذه القضية يعدّ من البديهيات الاولى لانّ كل ذهن انساني يزعم بصدقها بعد ما تصوّرها صحيحاً ولا تحتاج الى مزيد البرهان و تكرر البيان. نعم ربّما يكون اطراف القضية مبهماً تحتاج الى التبيين ولكن.



التأمل في برهان اثبات واجب الوجود

مركزية كبرى محمد حسين

قوله:

يقضى بهذا كل حدس صائب لو لم يكن مطابق للواجب
اقول: لا يخفى على المتأمل في تحقيق الحقائق أنّه يمكن اثبات وجود شريك الباري بعين هذا الدليل فانه يمكن ان يقال: لو لم يكن شريك الباري مطابق في وجوبه الذاتي فهو اما لامتناعه لذاته والحال انّ الامتناع خلاف مقتضى طبيعة شريك الباري الذي هو مشترك مع الباري في الوجوب الذاتي، و اما لافتقاره الى السبب الذي ليس الا الامكان الذاتي الذي يكون مناطاً للافتقار او الامكان بمعنى الفقر الذي عين الافتقار و كلاهما خلاف فرديته لشريك الباري في الوجوب الذاتي.

ان قلت: مفهوم شريك الباري هو المناط لامتناعه.

قلتُ: الشركة من الاضافات المتساوية الاطراف فاذا كان الشيء المفروض في الذهن شريكاً للبارى فنفس البارى يكون شريكاً لهذا الشيء، لا محالة فعلى هذا اذا فرض ان الشركة مع البارى في الوجود يعدّ منوطاً للامتناع فليكن نفس هذه الشركة منوطاً لامتناع البارى فيكون وجود البارى ايضاً ممتنعاً، فيسقط الدليل عن الدلالة على اثباته تعالى و اذا كان الامتناع خلاف مقتضى طبيعة واجب الوجود لذاته فليكن امتناع شريك البارى خلاف مقتضى طبيعة شريك البارى النى ليس الا الوجود الذاتى فيوجب امتناع وجود كليهما مضافاً الى ان هذا الدليل قد افترض فردية واجب الوجود في العين قبل اثبات وجوده، والفردية لا معنى لها الا الوجود العيني وهذه مصادرة بالمطلوب.

على ان هذه القضايا كقولنا: «واجب الوجود موجود و شريك البارى ممتنع» تكون من القضايا اللابتيّة التى تؤخذ أداة الشرط فى عقدها الوضعى فلا تكون من الحملات و لا من الشرطيات التى تؤخذ أداة الشرط فى النسبة بين المقدّم و التالى. فاذن، كان مفاد تلك اللابتيّات أنّه كلما اذا وجد فى الخارج بالامكان العامّ او بالفعل شيء و صدق عليه أنّه واجب الوجود فهو متصف بالموجودية بالضرورة الذاتية، كما أنّه اذا فرض بالفرض المحال وجود شيء يصدق عليه أنّه شريك البارى فهو موصوف بالامتناع. و معلوم أنّه اذا كان فردية واجب الوجود فى الخارج بالشرط و الفرض الذى بمعنى اللابتيه فى الثبوت، فكيف يمكن اثبات واجب الوجود بالثبوت القطعى و البتّى؟ فان النتيجة تالية لأخس مقدماتها فافهم و تأمل.

في اثبات واجب الوجود

قوله:

او هو لا فتقار: نفي السبب والفرض فرديته لما وجب
اقول: و يمكن ان يكون عدمه لامر لازم لا للمهية بل للهوية^(١).



١. كانت السطور الآتية هي آخر ما سطره يراع المؤلف التحرير على الفراطيس، بعد أن ترك قلمه البارع جانباً إذ أصيب بوعكة شديدة حمل بعدها بقليل إلى المستشفى (الثالثة بعد الظهر ١٧/٤/٧٨). ثم التحق في اليوم التالي بالرفيق الأعلى، و شيع جثمانه الطاهر وسط حشد غفير من أحبائه طلاب الحكمة وأهل المعرفة، وهم يودعونهم بدموعهم الغزيرة فأودعوه الرمس إلى جوار المرقد المطهر لستى فاطمة الممصومة (س) و ضريح والده المكرم.

وستبقى القروح والجروح التي خلفتها التبايرع على أفئدة محبيه دامية أبداً الدهر، وكيف لا؟ وقد شاهدوا بأناسي أعينهم آخر شعلة منيرة خلفتها قوافل الحكمة والحرية وركبان الكرامة والفضيلة و هي تنطفئ و يأفل و يخفت نورها و سناها.

اللهم اسبغ على علمائنا الأفاضل بنعمة الزهد والنصح والسداد والحكمة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهارس الخاصّة

- فهرس الاعلام و الامكنة و الكتب و الطوائف
و الفرق الواردة في التقديم
- فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفيّة الواردة
في التعليقات
- فهرس الأعلام و الكتب الواردة في التعليقات



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی

فهرس الأعلام و الأمكنة و الكتب و الطوائف و الفرق الواردة فى التقديم

آية الله الشهيد مرتضى مطهري	آدم ١٧
(الأستاذ مرتضى مطهري) ٣١، ٣٢	آسيا ١٢
ابن رشد ٢١، ٢٨، ٤٩	آسية الصغرى ١٤، ١٥
ابن سينا ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٣	آشيل ٨
٤٩، ٣٩	آية الله البروجردى (آية الله العظمى
ابن عربى ٢٦، ٣٣	السيد حسين الطباطبائي
اتولوجيا ٢١	البروجردى) ٣٤، ٥٠
أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤	آية الله الدكتور مهدي الحائري
٢٥	اليزدي (الأستاذ حائري، الأستاذ
إسبانيا ١٧	مهدي حائري اليزدي المرحوم
إسفنديار ٨	الأستاذ حائري، المرحوم الأستاذ
اغوسينوس ١٧	مهدي حائري اليزدي، مهدي
أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨	حائري اليزدي) ٥٠، ٣٤، ٣٩، ٤٠،
الأتينيين ٢٣	٤١، ٤٢، ٤٥، ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤٥، ٣٣
الإحياء الكبير ٢٩	٤٨، ٣٢
الأخميني ١٢، ١٣، ١٥	آية الله السيد أحمد الخوانساري ٣٤
الأخمينية ١٣	آية الله السيد محمد حجت كوه
الأرثوذكسية ١٨	كمري ٣٤
الأروبيان ١٤	

الأروبيين ٢٦، ٢٩	البروفسور قرانكا ٤٨
الأسفار الأربعة لملاً صدرا ٣٤	البروفسور لانغ ٤٨
الإسكندر الأفروديسي ٢١	البوذية ٧
الإسكندرانيّين ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣	البوسنة ١٨
الإسكندرية ٢١، ٢٣	البوغومولسيتية ١٨
الإسماعيلية ٢٤	البيزنطية ١٨
الإشارات و التنبهات ٢٤	البيغوثية ١٨
الإشراقية ١٧، ٢٢، ٢٧	الپارتيين ١٦
الإشراقيين ٢٧	الناسوعات ٢١
الأقوام الآرية ٧	التحدّث في الطريقة الديكارتية ٣٠
الإمام الخميني ٣٤	التفاحة ٢١
الإمكان العام ٣٩	التوراة ١٢، ٢٠
الأناجيل ١٥، ٢٠	التعليقات على تحفة الحكيم ٥١
الأوتيفوريين ١٧	الجمهورية ١٦، ٢٤، ٤٤
الأوروبية ١٨	الحاج الملاًهادي السيزواري ٢٩
الإيرانيون ١٧، ١٩، ٢٢	الحجة في الفقه في علم الأصول ٥٠
الإيرانيين ٩، ١٠، ١٢، ٢٠، ٢٦	الحكماء المسلمين ٢٣، ٤٣
البحر الأبيض المتوسط ١٥	الحكمة المتعالية ٢٧، ٣٢، ٣٤
البروتستانت ١٨	الحكمة المشائية ٣٤
البروفسور استيونسن ٤٨	الحكمة الناصرية ٣٠
البروفسور اشعيتز ٤٨	الحكمة و الحكومة ٣٣، ٤٢، ٤٣،
البروفسور ساوان ٤٨	٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨
البروفسور فايرودر ٤٨	الحكيم صدر المتألهين (ملاً صدرا)

الصين ١٨، ٩، ٧	٤٠، ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٩
الطريقة الصادقة للتوحيد أو	الحوزة العلمية ٣٤
الأنثولوجيا التوحيدية ٣٩	الدانوب ١٥
الطوسي ٣٤	الدكتور إبراهيم مذكور ٢٠
الغازار رحيم موسائي الهمداني (ملاً	الدكتور نقي أراني ٣١
لاله زار) ٣٠، ٣٠	الدكتور حسين نصر ٤٨، ٤٩
العلاقة بين الوجود و الماهية في	الدكتور مهرداد بهار (الدكتور بهار)
فلسفة ابن سينا ٣٩	٨، ٧
العلامة السيد محمد حسين	الربوبية ٢١
الطبائبي (العلامة الطبائبي،	الرسالة النيجرية ٣٢
المرحوم العلامة السيد محمد حسين	الرواقيون ٢١
الطبائبي، المرحوم العلامة	الروم ١٥، ٢٢
الطبائبي) ٣٠، ٣٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠،	الرومان ١٤، ١٥
٤٥، ٣٠، ٣٢، ٣٩	الزرادشتين ٢٠
العلم الحضوري ٤٨	الزرادشتيون ١٩
العهد القاجاري ٢٩	الزرادشتية ٧، ١٢، ١٣، ١٤
الغريون ٢٦	الزروانية ١٢، ١٣
الفنوصية ٢٢	السريانيين ٢١
الفارابي ٢١، ٢٤، ٢٨، ٣٣، ٤٤	السهروردي ٣٣، ٤٩
الفرات ١٥	السيد جمال الدين الأسد آبادي ٣٢
الفلاسفة الغربيين ٤٣	السيد محمد باقر الصدر ٣١
الفلاسفة المسلمين ٢٥، ٢٧، ٤٨	السيد مصطفى محقق الداماد ٥٢
القسطنطينية ٢٠	الشفاء ٣٤

المعتزلة ٢٣	القضية و العلم التصديقي ٣٩
المقدسة في قم ٣٤	القوانين ١١، ٢٤
الميراثيسم ١٦	الكاثوليكية ١٨
المؤسسة الايرانية لدراسة الثقافات	الكنفوشيوس ٧
٤١	الكوشانيين ٧
النسطورية ١٩	الله في فلسفة كانت ٣٩
النسطوريين ٢٠	المانوية ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢
الوعي و الشهادة ٤٠	المأمون ٢٠
الولايات المتحدة الأميركية ٣٥	المتافيزيقيا ٣٧، ٣٩، ٤٠
الهرسك ١٨	المتكلمين ١٩، ٢٦، ٢٧
الهند ٧، ٩، ٢٠	المحقق الأصفهاني ٥١
الهند ١٢	المذهب الكاثوليكي ١٦
إلياذة ٨	المرحوم سيد جمال الدين
اليقويين ٢٠	الأسدآبادي ٣٢
اليونان ٧، ٨، ٢١	المرحوم محمد علي فروغى ٣٠، ٣١
اليونانيون (اليونانيين) ٢٦، ٢٣، ٢٦	المزدكية ٢٠
اليونستانيين ١٥	المسلمين ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦
اليونسكو ٢٩	٢٧، ٣٨، ٤٣، ٤٤، ٤٨
اليهود ١٢، ١٣، ٢٠، ٣٠	المسيح ١٦، ١٧، ١٨
امارتين لوتر ١٨	المسيحيون ١٦
إميل برنه ٣٠	المسيحية ١٤، ١٥، ١٨، ١٩
إيران ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٤، ١٦، ١٨، ١٩	المشائين ٢٧
٤٩، ٣٣، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢١، ٢٠	المصري ٢٢

إيطاليا ١٥	يارابان ٢٨
أبي جعفر المنصور ٢٠	بحوث العقل العملي ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٤٥
أنير الدين الأبهري ٣٤	
أرسطو ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤	بحوث العقل النظري ٣٣، ٣٦
٢٥	بدر الزمان قريب ٨
أروبا ١٤، ٢٦، ٢٨، ٣١	بريطانيا ١٤، ١٥، ٤٣
أشعيا ١٣	بغداد ٢٠
أصحاب الحكمة المتعالية ٢٧	بلغ ٧
أصحاب مدرسة ابن رشد اللاتينية	بلغاريا ١٨
٢٨	بلورتاك ١٥
أصول الفلسفة و منهج الواقعية ٣١	بوذا ١٧
٣٢	بولص الإيراني ١٩
أفريقيا ١٥، ١٧	بيت الحكمة ٢٠
أفضل الملك الكرمانى ٣٠	بين النهرين ٧، ١٦
أفلاطون ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٨	تاريخ الأدب فى ايران ٢٠
أنوشيروان ١٩	تاريخ الفلسفة فى العالم الاسلامي ٢٠
أورشليم ١٣	
أوروبا الشرقية ١٨	تاسوعات ٢١، ٢٢
أهرمين ١٣، ١٥	تركستان ١٧
أهل السنة والجماعة ٢٣، ٤٣	تركيا ٣٠
أهورا ١٥	توشيهيكوايزوتسو ٤٩
أهورامزدا ١٣	توماس آكويناس ٢٨، ٤٩
بابل ١٢	تيمائوس ١٦

ذبیح الله صفا ۲۰	جالینوس ۲۰
ذوالنون (ذی النون) ۲۲، ۲۲	جامعة تورنتو ۳۵
راسل ۴۹، ۳۳	جامعة تورنتو الکندية ۴۸، ۴۲، ۳۵
رسالة التمسحور و التصديق	جامعة طهران ۳۹، ۳۷، ۳۵
لصدرالدين الشيرازي ۴۰	جامعة نيويورک ۴۸
رستم ۸	جان جاک روسو ۴۶، ۴۳
رنسانس ۲۸	جندي سابور ۲۰
روما ۱۵، ۱۴	جنوب فرنسا ۱۸
زرادشت ۱۷	جيمز ۴۹
سقراط ۲۱، ۷	حافظ الشيرازي ۱۵
شبه القارة الهندية ۷	حران ۲۰
شرح خواجة نصيرالدين الطوسي	حميد عنايت ۹
على الإشارات و التنبيهات لابن	حنّا الفاخوري (الفاخوري) ۱۰، ۱۰، ۱۰
سينا ۳۴	خلفيّة ۴۴
شرح ملاصدرا على «الهداية» لأنير	خليل الجرّ (الجرّ) ۲۱، ۲۰
الدين الأهرى ۳۴	خواجة نصير الدين طوسي ۳۴
شرح منظومة الحکيم السبزواری	دانس اسکان ۴۹
۳۴	دانيال ۱۴
شمال أفريقيا ۱۷	دراسة حول الإمكان ۴۰
شمونيل ۱۲	دي بور ۲۱
شيخ الإشراق ۲۷	ديکارت (رينه ديکارت) ۲۹، ۲۸
صاحب بدائع الحکم ۳۱	۲۹، ۳۳، ۳۱، ۳۰
صدر الدين الشيرازي (صدر	ديونوسيوس ۲۲

كتاب الحكمة و الحكومة ٤٢، ٤٦، ٤٧	المثاليين الشيرازي (٤٠، ٢٩)
كتاب الشفاء لابن سينا ٣٤	صدر المثاليين ٣٩، ٤٠
كتاب «العلم الكلبي» ٣٦	صربيا ١٨
كتاب «العلم الكلبي أو فلسفة ما بعد الطبيعة» ٣٥	طهران ٢٠، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٥١
كتاب «المدينة الفاضلة» ٤٤	عبدالمحمد آيتي ٢٠
كتاب «النطق» ٣٠	عقل در تاريخ (العقل في التاريخ) ٩
كتاب «بحوث العقل العملي» ٣٨	عيسى ١٦، ١٥
٤٥	غوردیانوس ٢٢
كتاب «بحوث العقل النظري» ٣٦	فارس ١٣
كتاب دياكرت ٣٠	فرنسا ١٨، ١٧، ١٥
كتاب «كلام حول التوجيه الصحيح للعقل» ٢٩	فرنسيس بيكن ٢٩
كتايون مزدابور ٧	فلسفتنا ٣١
كلية الشريعة في جامعة طهران ٣٩	فلوطين ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤
كنت دوغوبينو ٣٠	قضية بساسم الصوجبة المعدولة
كندا ٣٥	المحمول ٤٠
كورش ١٢، ١٣، ١٤	قم (مدينة قم) ٣٤، ٣٤
كهنة اليهود ٣٠	كارل ياسبرس ٧
لائوتسوى ٧	كانت ٧، ٨، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨
ما بين النهرين ٧	٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢
ماركس ٤٨	٣٣، ٣٦، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٩، ٥١
	كتاب «الاتفاق الاجتماعي» ٤٦
	كتاب الأسفار ٣٩
	كتاب «الجمهورية» ٤٤

- ماني ١٦، ١٧، ١٨
نهر الراين ١٥
ما هي الموجبة السالبة المحمول؟
نيكلسون ٢٢
٣٩
ودا ١٤
مجلة «الأفكار الجديدة في العلوم»
ويتغنشتاين ٤٩
الإنسانية» ٣٩
هانري كرين ٤٩
مجلة المقالات و الدراسات ٣٩
هرم الوجود ٢٣، ٤١
مجلة كلية الآداب ٣٩
همشهري ٨، ٧
مسيرة الحكمة في أوروبا ٣١
هومبروس ٨
مصر ١٧، ٢٢
هيفل ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤
مقالة «الوجود و المعاهية في فلسفة»
٣٣
ابن سينا» ٣٩
هيوم ٢٨
ملاصدرا ٣٣، ٣٤، ٤٥، ٤٩
يهودا ١٣
من الأسطورة إلى التاريخ و بين
١٤
التاريخ إلى الأسطورة ٧
متنبي الحكمة و الفلسفة ٤٠
موسى بن ميمون القرطبي ٢٨
ميتر ١٤، ١٦
ميترائيسم ١٤، ١٦، ٢٢
ميرزا مهدي الآشتياني ٢٣
ميشيغان ٢٣
مؤسسة الدراسات و البحوث
الثقافية ٢٣
نصيبين ١٩

فهرس الالفاظ و المصطلحات الفلسفية الواردة في التعليقات

الاتحاد الاثنين ١٣٤	الابتداء ١٥٤
اجتماع الضدين ١٤١، ١٣٧، ١٣٦	الاتحاد ١٣٢، ١٣٣، ١٤٥، ١٧٦، ١٧٧
اجتماع النقيضين ١٣٧، ١٣٦، ١٢٣	الاتحاد في الوضع و الموضع ١٧٧
١٣٨، ١٤١، ١٨٢، ١٩٥	الاتفاق ٢٠٧، ٢٠٦
اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ١٢٣	الانبات ١٢٣، ٢٠٥، ٢٠٧
اجزاء مقدارية ١٤٩	الاجزاء التحليلية ١٤٩
احكام الوجود ١٢١	الاجزاء التحليلية و العقلية ١٤٨
ارتفاع النقيضين ١٢٣، ١٨٢	١٥٤
اصالة المهية ١٢٦	الاجزاء الخارجية ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩
اصالة الوجود ١٢١، ١٤٤، ١٥٠	الاجزاء الخارجية الماهوية ١٤٨
١٧٣	الاجزاء الخارجية المقدارية ١٤٧
اضافة اشراقية (الاضافة الاشراقية)	الاجسام المادية ١٥٦
١٢١، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠	الاجتناس البعيدة ٢٠٤
اضافة مقولية (الاضافة المقولية)	الاجتناس العالية ٢٠٤
١٢٠، ١٧٤، ١٨٧	الاجتناس القريبة ٢٠٤
إعادة المعدوم ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦	الاحاطة ١٣٢
١٥٧	الاحاطة القياسية ١٧٨
اقسام الوجود ١٧٥، ١٧٦	

١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥	الاحكام الايجابية ١٤٣
الايعان ١٩٠، ١٩٦	الآخريه ١٣٥
الافاضه ١٦٨	الأذهان ١٣٧، ١٦٠، ١٩٠
الافتقار ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الإسناد الحقيقي ١٢٨
الافراد الذاتيه ١٨٩	الاشارة العقلية ١٧٦
الافتضاء ١٦٥، ١٧٥، ١٨٨	الاشراك ١٢١، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣
الامتناع ١٣٨، ١٣٩، ١٨١، ١٨٨	١٤٤، ١٤٥
١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩	الاشتراك اللفظي الاصطلاحي ١٢٧
الامتناع الذاتي ١٩٧	الأشدية ١٣٥
الامتياز ١٢١، ١٢٥	الإشراق ١١٨، ١٢٠، ١٦٨
الامر العدمي ١٩٣	الاشياء الممكنة ١٩١
الإمكان ١٢٣، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٠	الاضافات ١٢٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨	١٧٨، ١٩٤، ٢٠٨
١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤	الاضافات المتساوية الاطراف ٢٠٨
١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢	الاضعفية ١٣٥
٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	الاطلاق ١٥٢، ١٧٨، ١٨٦، ١٩٨
الامكان الخاص ١٨١، ١٨٩، ٢٠١	٢٠٠
٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦	الاطلاقية ١٨٤، ١٨٧
الامكان الذاتي ١٥١، ١٧٨، ١٨١	الاعتبار ١٤١، ١٥١، ١٨٩، ٢٠٣
١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠٨	الاعتباريات النفس الامرية ١٧٦
الامكان الذاتي الخاص ١٨١	الأعدام ١٥٢، ١٥٣، ١٩١، ١٩٢
الامكان العام ١٣٧، ١٤١، ١٨١	الاعدام الاضافية ١٥٣
٢٠٢	الاعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٧٧، ١٩٣

الامكان الفقري ١٨٥	الايجاد ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢
الامكان بالغير ١٩٦	
الامكان بمعنى الفقر ١٧٨، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٧، ١٩٨	الايساغوجي ١٢٧، ١٢٨، ١٣٤، ٢٠٥، ٢٠٤، ١٩٧
٢٠٨، ٢٠٦	البيئات الحولية ١٣٧
الامور التبريجية ١٨٢	البخت ٢٠٧
الامور الجسمانية ١٤٦	البديل للوجود ١٥٩
الانتساب ١٧٣، ١٩٧	البدهيّات ٢٠٧
الانحصار ١٧٤، ١٧٥	البراهين اللقية ١٣٥
الانضمامي ١٧٦	البرهان ١١٩، ١٢٧، ١٢٨، ١٨٠
الانفصال الحقيقي ١٦٨، ١٨٨	البرهان الصّديقين ١٨٠
الانقلاب ١٤٤، ١٤٨	البرهان اللقي ١١٨، ١٧٩
الانقلاب الصحيح ١٤٤	البيسايط ١٧٧
الانوار ١٣٦	البطون ١٣٥، ١٣٦
الانوار الإسفهدية ١٣٦	التأثر ١٦٥
الانواع المعجزة ١٧٤	التأثير ١٧٥، ٢٠٤
الإنّي ١١٨	التأخر ١٣٢، ١٥١
الإنّيّة (أنّيته) ١٣٥، ١٢٩	التبعيّة ١٦٥، ٢٠٤، ٢٠٥
الأوليات ٢٠٧	التحليل اللفظي ١٦٩
الأولي الذاتي ١٣١، ١٦٢، ١٧٢	التردّد الثبوتي ١٣٣
١٨٩، ١٩٣، ١٨٥	الترديد الانتيائي ١٣٣
الأولية ١٢٨، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧	الترديد الذهني ١٣٣، ١٥٠
٢٠٧، ١٩٢	التركيب ١٣٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٧٦

١٧٧، ٢٠٢	التقرير الماهوي ١٧١، ١٧٠
التركيبات الانضمامية ١٧٧	التقرير الوجودي ١٧٠
التركيب الاتحادي ١٧٦	التكثّر ١٥٨٧، ١٧٢
التسلسل ١٩٦، ١٢٧	التكثّر الكمي ١٤٩
التشبيه ١٣٤، ١٥٧، ١٩٠، ١٩٤	التمثيل ١٣٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٧
٢٠٢	التناقض ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
التشخيص الحقيقي	١٦٧، ١٩٢
التشكيك ١٢١، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٤	التواطي ١٢٣، ١٣٩، ١٤٤
١٣٥، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١	التسبوت ١٢٤، ١٦٤، ١٨٠، ١٨١
التشكيك الخاصي ١٢١، ١٣٢	١٨٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩
١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٤، ١٥١	الثبوت الاضافي ١٥٢، ١٥٣
التشكيك العامي ١٢٣، ١٤٤	الجاعل ١٦٨، ١٧٠، ١٧٣
التشكيك في الماهية ١٧١	الجاعلية ١٧٢
التصديقات ٢٠٧	الجعل ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١
التصوريات ٢٠٧	١٧٢
التعلق ١٥٦، ١٧٨	الجنس ١٤٨، ١٤٩، ٢٠٤
التعلق الاشرافي ١٥٦	الجنس القريب ٢٠٤
التعليلية ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٥٢	الجنسية ١٣١
١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩	الجواهر ١٢٨، ١٧٥، ١٩٧، ٢٠٤
التفرعية ٢٠٤، ٢٠٥	٢٠٥
التقدم ١٣٢، ١٥١	الجوهر ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٥
التقرير ١٦٦، ١٧٠، ١٧١	الجوهري ١٢٧
التقرير الذاتي ١٧٠	الجهات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧

الحال ١٢٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٦٥.	الحكم الايجابي ١٤٢، ١٤٣.
١٧١، ١٧٢، ١٨٦، ١٩١، ٢٠٨، ٢٠٤.	الحكمة ١١٨، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٤.
الحجاب الاكبر ١٣٠.	١٣٦، ١٤٥، ١٧٣.
الحد ١١٩، ١٢٦.	الحكمة التشكيكية ١٣٤.
الحدوث ١٥٤، ١٥٦، ١٥٥، ١٨٢.	الحكمة الخاصة ١٣٤.
٢٠٤.	الحكمة المتعالية ١٣٤، ١٨٠.
الحدوث الزماني ١٨٢.	الحمل ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٣١.
الحدود ١٢٠، ١٤٦، ١٩٣.	١٤٣، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٠.
الحدود الحقيقية للوجودات ١٩٣.	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٨٩.
الحركات العرضية و الجوهرية ١٨٢.	١٩٣، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٠٦.
الحركة ١٥٠، ١٧٦.	الحمل الاولى ١٣١، ١٤٥، ١٦٠.
الحضور ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤١.	١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٥.
الحضور الاشرافي ١٢٠.	الحمل الاولى الذاتي ١٣١، ١٦٢.
الحضور العيني ١٢٠.	١٧٢، ١٩٣، ١٩٥.
الحقائق الضعيفة ١٧٦.	الحمل الذاتي ١٢٢.
الحقائق العينية الخارجية ١٥٦.	الحمل السابع ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢.
الحق الاول ١٢٩.	١٥٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٨٩، ١٩٣.
الحق تعالى ١٢٥.	الحمل السابع الذاتي ١٤٥، ١٥٢.
الحقيقة البسيطة ١٤٩.	١٥٣، ١٨٩.
الحقيقة البسيطة العينية ١٣٥.	الحمل السابع الصناعي ١٥٣، ١٦٠.
الحقيقة الربطية ١٧٦.	١٨٩.
الحقيقة الشخصية ١٢٦.	الحمل السابع الصناعي البنى ١٦٠.
الحقيقة العينية ١٧٢.	الحمل السابع الصناعي العرضي

١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٨، ١٦٣،	١٨٩، ١٥٣
١٦٤، ١٦٥، ١٩٥	الحمل الشايع العرضى ١٥٣
الخلف ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٩٢،	الحمل الشايع اللائى ١٦٠
١٩٦	الحمل الشايع بالعرض ١٢٥
الخلف و التناقض ١٥٨، ١٩٢	الحمل فى الذهن ١٢٥
الدايغرامية ٢٠٧	الحمليات ١٢٧، ٢٠٨
الدور ١٢٧، ١٢٩، ١٨٢، ١٩٨	الحمليات الحقيقية ١٦١
الذات ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١،	الحيثيات ١٢١، ١٢٢
١٥٦، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،	الحيثيات التقييدية ١٨٣
١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥،	الحيثية ٢٠٦
١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،	الحيثية الاطلاقية ١٨٤، ١٨٧
١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦،	الحيثية التعليقية ١١٦، ١٢٢، ١٥٢،
الذاتى ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧،	١٨٣، ١٨٧
١٢٨، ١٣١، ١٤٥، ١٥١، ١٥٢،	الحيثية التقييدية ١٢٢، ١٢٦، ١٥٢،
١٥٣، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١،	١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،
١٧٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢،	١٨٨، ١٨٩
١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩،	الحيثية الفاعلية ٢٠٦
١٩٢، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨،	الخارج ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧،
الذاتيات ١٢٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧،	١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢،
الذوات الممكنة ٢٠٣	١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٠،
الذهن ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩،	١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦،
١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥،	١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥،
١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٨،	الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٠،

السلب الكلى ١٣٧	١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤
السنخية ١٢٢	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤، ٢٠٢
السوالب ١٧٦	٢٠٧، ٢٠٨
الشايح الذاتى ١٢٥، ١٤٥، ١٥٢	الذهنى ١١٨، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٥
١٨٩، ١٥٣	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢
الشايح بالعرض ١٢٥	١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٠
الشبح ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦	١٥٢، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
الشخصية ١٢٦، ١٣١، ١٥٤، ١٥٥	الرابطة الاتفاقية ١٢٣
١٥٧	الربط ١٢٢، ١٤٧، ١٧٦، ١٧٨
الشدّة والضعف ١٣٢، ١٥١	١٧٩، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٥، ٢٠٣
الشرطيات ١٣٧، ١٦٠، ٢٠٨	الربط الوجودى ١٨٧، ١٨٠
الشهود ١٢٠	الربط الوجودى الاشرافى ١٨٠
الصانع ١٤٠	الروابط ١٧٥، ١٩٠
الصدورى ١٤٦	الروابط العقولية ١٧٩
الصور الجسميّة ١٥٦	الزمان ١٥٤، ١٥٥، ١٨٢
الصور الذهنيّة ١٤٦	الزيادة ١٢٣، ١٢٤، ١٥١
الصورة ١١٨، ١٣٠، ١٤٥، ١٤٦	الزيادة المقدارية ١٢٤
١٦٣، ١٦١، ١٥٧، ١٥٦، ١٤٩، ١٤٨	السبب ٢٠٨، ٢٠٩
الصورة الجسميّة ١٥٦	السكونات المتتالية ١٥٠
الصورة الخارجيّة ١٤٩، ١٦٣	السلب التحصيلى ٢٠٢، ٢٠٣
الصورة الذهنيّة ١٤٥، ١٤٦، ١٦٣	السلب التركيبى ١٩١
الصورة العلمية ١١٨، ١٣٠	السلب الذاتى ١٢٤، ١٧٢
الصورة النفس الأمريّة ١٦٣	السلب الشايح ١٢٤، ١٢٥

الضرورة الذاتية ١٢٨، ١٥٩،	العدم ١٢٠، ١٢١، ١٤٧، ١٤٨،
١٦١، ١٦٧، ١٨٥	١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩،
الضرورة الوصفية ١٦٧	١٦٦، ١٨١، ١٨٢، ١٨٦، ١٨٨،
الضرورة ١٥٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،	١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦،
١٨٠، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٦،	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦،
١٩٨، ٢٠٠	العدم البديل ١٢٠، ١٢١، ١٨٢،
الضرورة الأزلية ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،	العدم الرابط ١٩٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٨، ٢٠٩	العدم الرابطي ١٩٥
الضرورة الذاتية ١٦٥، ١٧٠، ١٧١،	العدم السابق الانفكاكي ١٨٢
١٨٥، ١٨٦	العدم القسمي ١٤٧
الضرورة المطلقة ١٦٥، ١٨٦، ١٩٨،	العدم المجامع ١٨٨
الضرورة الوصفية ١٢٨	العدم المضاف ١٥٢، ١٥٣،
الضرورة بشرط المحمول ١٥٧،	العدم المطلق ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣،
١٦٨	١٥٨، ١٩٣،
الضروريات ١٢١، ١٦١، ١٦٥،	العدم المقابل الانفكاكي ١٨٢
١٦٧، ١٨٦	العدم المقسمي ١٤٧
الضروريات الذاتية ١٦١، ١٦٥،	العدميات الاضافية ١٥٤
١٦٧	العرض ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٤٠،
الضمائم الخارجية ١٤٠	١٤٣، ١٤٤، ١٦٤، ١٨٠،
الطبيعة ١٥٦	العرضي ١٢٧، ١٢٨، ١٤٤، ١٦٤،
الظهور ١٣٥، ١٣٦	١٨٩، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،
العارض ١٢٧، ١٢٩، ١٤٣، ١٩٦،	العروض ١٤٣، ١٩٧، ٢٠٥،
العارف ١٣٠	العقل ١٢٨، ١٥١، ٢٠٦،

العلم ١١٨، ١٢٠، ١٣٠، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٧	الفصل والوصل ١٤٤
٢٠٥، ١٦١، ١٤٧	الفصول ٢٠٤
العلم الحصولي الارتسامي ١١٨	الفعليّة ١٥٦
العلم الحضوري ١١٨، ١٢٠، ١٣٠	الفقر الذاتي ١٧٨
العلم الحضوري الاشتراقي ١١٨	الفقر المحض ١٨٠
العلم الحضوري الفئائي ١٣٠	الفقر بالعرض ١٨٠
العلة ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٢٩	القناء ١٢٠
العلاية ١٢١، ١٢٩، ١٦٢، ١٦٥	الفيض ١٣٢
١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٩٠، ٢٠٤، ٢٠٥	القاعدة الفرعية ١٣٦
العوارض ١٢٨، ١٣٩، ١٩٨، ٢٠٢	القضايا البسيطة ١٩٣، ٢٠٦
٢٠٣	القضايا الحقيقية ١٢٧، ١٣٨، ١٤١
العوارض الذاتية ١٩٨	١٤٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣
العوارض اللازمة ١٢٨	القضايا الحثيّة ١٦٤، ١٦٧
العوارض المفارقة ١٢٨، ٢٠٣	القضايا الخارجية ١٦٣
العين ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٣	القضايا الذاتية ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥
١٤٢، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٨	القضايا الذهنيّة ١٦٣
١٧٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٨	القضايا الشرطيّات ١٦٠
الفرد ١٣٥، ١٧٤	القضايا الضروريّات ١٦١
الفرد المنحصر ١٧٤	القضايا اللَّابتيّة ١٣٧، ١٥١، ١٥٩
الفرد بالذات ١٢٥، ١٨٤	١٩٥، ٢٠٨
الفصل ١٢٥، ١٣٠، ١٤٤، ١٤٨	القضايا المركبة ١٧٧، ١٩٥
١٤٩، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٨	القضايا الممتنعة ١٩٥
الفصل المقسم ١٤٨	القضايا الموجبة ١٣٦، ١٤١، ١٤٢

١٥١	الكثرة العددية ١٥٨، ١٥٠
القضايا قياساتها معها ١٦٨	الكثرة الماهوية ١٣٥
القضية ١٢٥، ١٣٥، ١٤٣، ١٥٩	الكثرة الوجودية ١٣٥
١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥	الكلى ١٢٦، ١٢٧، ١٧٤، ١٧٨
١٦٧، ١٦٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٥	الكلى الطبيعي ١٦٣، ١٧٤
١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦	الكلىة ١٢٥، ١٢٧، ١٣٨، ١٣٩
٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧	١٧٤
القضية البسيطة ١٧٥، ١٩١	الكلىة المنطقية ١٣٩
القضية السالبة ٢٠٣	الكمال ١٢٢، ١٥٦
القضية السالبة المحصلة ٢٠٣	الكمال والنقص ١٥٠، ١٥١، ١٧١
القضية الضرورية الذاتية ١٨٤	اللاياتيات ١٢٧، ١٣٨، ١٤١، ١٦١
القضية المركبة ١٧٦	٢٠٨
القضية الممكنة العامة ٢٠١	اللاياتيات الشرطية ١٢٧
القضية المنفصلة المانعة الخلو ١٩٦	اللاياتية ١٢٧، ١٥١، ١٥٩، ١٩٥
القضية الموجبة السالبة المحمول	٢٠٨
(قضية موجبة سالبة المحمول)	اللاضرورة في الثبوت ١٨١
٢٠٣، ٢٠٣	اللاضرورة ١٨١
القول بالأصلين ١٧٠، ١٧١	اللاضرورة في النفي ١٨١
القيام بالحلولي ١٤٦	اللاقتضائية الذاتية ٢٠٥
القيام بموضوعين ١٤٢	اللزوم ١٦٥، ٢٠٣، ٢٠٥
الكثرات المفهومية ١٥٠	الليسية الذاتية ١٨٨
الكثرة ١٢١، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٠	المادة ١٤٩، ١٥٦، ١٨٦
١٥٧، ١٥٨، ١٧٤، ١٧٥	الماهيات (المهيات) ١١٣، ١٢١

الماهية النوعية ١٥٤، ١٧٢	١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٠
المبادئ ٢٠٥	١٤٤، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٦
المتلازمين في الوجود ١٢٢، ١٢٣	١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩
المتوسطة ٢٠٤	١٨٨، ١٨٩، ١٩٣، ١٨٥
المسجاز ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦، ١٤٠	الماهيات الخارجية ١٤٥
١٩٠، ١٩٧، ٢٠٣	الماهيات الكلية ١٧٤
المجازي ١٢٧	الماهيات الممكنات ١٩٨
المجرد ١٤٦	الماهيات الموجودة ١٨٩
المجردات ١٤٦	الماهية الاعتبارية ١٧٣
المجردة ١٣٦، ١٧٤	الماهية الكلية ١٧٤
المجمولات ١٧٤	الماهية المخلوطة ١٢٤
المجمول بالذات ١٦٨، ١٦٩	الماهية المعروضة للوجود ١٥٧
المجمولية ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣	١٥٨
المحال ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠	الماهية الموجودة ١٢٤
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٩	الماهية الموجودة في الخارج ١٤٥
المحالات الأولية ١٣٦	الماهية الموجودة في الذهن ١٤٥
المحلّ ١٢٨	الماهية (المهية) ١٢١، ١٢٤، ١٢٥
المحمول ١١٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣	١٢٦، ١٢٨، ١٣٨، ١٤٥، ١٤٦
١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٨، ١٧٦	١٤٨، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤
١٧٧، ١٨٦، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤	١٦٦، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣	١٧٥، ١٧٨، ١٨٧، ٢٠٢، ٢٠٣
المحمولات بالضميمة ١٢٨	٢٠٤، ١٢٦، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨
المركبات ١٧٧، ١٩٣	١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٥

المركبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٩١،	١٢٦، ١٢٩، ٢٠٧
١٩٥	المعلولة ١٢١، ١٢٩، ١٧١، ١٧٢،
المسائل ١٣٠، ١٦٢، ١٦٩، ٢٠٥	١٨٣، ٢٠٤
المشروطات العامة ١٢٨، ١٤٣،	المعلوم الخارجي ١١٨
١٦٥	المعنى العدولي ٢٠٢
المشروطة العامة والوقتية ١٦٥	المغالطات اللفظية ١٢٧
المضافات ١٤٠	المغايرة ١٢١
المعاد ١٥٤، ١٥٥	المغايرة بالتشكيك ١٢١
المعاد الجسماني ١٥٦	المغايرة بين الماهيات ١٢١
المعاد الخيالي ١٥٧	المفاهيم ١٢٤، ١٢٣، ١٤٣، ١٦٠،
المعاد الروحاني ١٥٦	١٦٦، ١٧٨
المعدوم ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٤١،	المفاهيم العدمية ١٥٣
١٤٣، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦،	المفاهيم العرضية ١٥٠
١٥٧، ١٥٩، ١٦٠	المفاهيم العقلية ١٧٩
المعدومات ١٥١	المقروض بالقرض ١٦٠
المعدوم المطلق ١٣٨، ١٥٩، ١٦٠	المفهوم ١٣٦، ١٤١، ١٤٢، ١٥٠،
المعروض ١٢٧، ١٢٩، ١٥٨، ١٩٣،	١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٩١، ٢٠٦،
المعروف ١٢١، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥،	المفهوم الذهني ١٤٢
المعقولات الأولية ١٢٨، ١٩٢،	المفهوم الكلي ١٢٦، ١٧٨
المعقولات الثانية ١٢٨، ١٢٩، ١٦٣،	المقابلة ١٨٦، ١٩١
١٩٢، ١٩٤	المقدس ١٣٢
المعقول الثاني ١٣٧	المقولات ١٢٠، ١٧٣
المسؤول ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،	المقنوم ١٤٨

المهيات الموجودة الممكنة ١٨٤	الملازمة المنطقية ١٢٢
المهية ١٢٦، ١٤٥، ١٤٨، ١٦٨،	الممكن ١٧٤، ١٨٤، ١٩٢، ١٩٣
١٦٩، ١٧٠	الممكنات ١٢٧، ١٢٩، ١٩١، ١٩٣
المهية المتحيثة ١٧٠	الممكنة الخاصة ١٩٣
النسب ١٢٨، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦،	المواد الثلاث ١٨٠، ١٨٨، ١٩٦
١٧٨، ١٩٠، ١٩٤	الموجبات ١٤٢، ١٤٣، ١٧٦
النسبة الاتحادية ١٧٧	الموجبة الجزئية ١٢٧
النسبة الاعتبارية ١٧٣	الموجود ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٥
النسبة الحكمية ١٧٧، ١٩٤	١٤٥، ١٥٢، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٣
النسبة الحكمية الاتحادية ١٧٧	١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٦
النسبة الربطية ١٧٦، ١٧٧، ١٩٥	الموجودات الامكانية ١٧٨، ١٨٣
النسبة الربطية التركيبية ١٧٧	الموجودات الذهنية ١٤١
النسبة السلبية ١٧٦	الموجودة ١٧٠، ١٧١، ١٨٣، ١٨٤
النسبة المقولية ١٧٣	١٨٥، ١٨٧، ٢٠٩
النفس ١٢٠، ١٤٠، ١٤١، ١٥٦،	الموضوع ١٢١، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٦
١٦٣، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠	١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣
النفس الناطقة ١٥٦	١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦
النقص ١٣٢، ١٥٠، ١٥١، ١٧١	١٦٧، ١٧٧، ١٨٥، ١٩٤، ١٩٥
النقيض ١٢٢، ١٢٣، ١٤١، ١٩١	٢٠٥، ٢٠٦
النقيض الحقيقي ١٢٢	الموضوعات الحقيقية الذاتية ١٤٣
النقيضين ١٩١، ١٩٤	الموضوعات الذهنية ١٤٢
النور ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١	الموضوع الخارجي ١٤٢
الواجب ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩، ١٧٥	الموضوع الذهني ٥٢

١٨٣	١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠
الواجب بالذات ١٨٣	١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦
الواحد ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٢	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
١٣٥، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٢	١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
١٥٧، ١٥٣	١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥
الواحد المشترك ١٢٣	٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩
الواحدية ١٣١، ١٥٠	الوجودات الامكانية ١٥٢، ١٧٨
الوجوب ١٨١، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨	١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥
١٨٩، ١٩٠، ١٩٦، ٢٠٨	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠
الوجوب الذاتي ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨	الوجودات الامكانية الربطية ١٧٩
١٨٩، ١٩٧، ٢٠٨	الوجودات الخاصة ١٢٦، ١٥٢
الوجوب المطلق ١٩٠	الوجودات الخاصة الامكانية ١٢٦
الوجود ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١	١٣٢
١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦	الوجودات الربطية ١٧٩
١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١	الوجودات العينية ١٣٦
١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦	الوجودات المحمولة ١٩٤
١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢	الوجودات التبعية ١٤٥
١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧	الوجود الحقيقي ١٥٧، ١٧٩
١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣	الوجود الحقيقي الحقى ١٧٩
١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩	الوجود الحقيقي الظلى ١٧٩
١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥	الوجود الخارجى ١١٨، ١٢٤، ١٣٨
١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠	١٤٤، ١٤٥، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٥
١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥	الوجود الذهني (وجود ذهني) ١٢٥

الوجود الواحد ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥،	١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠،
١٣٩، ١٥٣، ١٥٧،	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢،
الوجود في الخارج ١٤٦، ٢٠٩،	١٥٨، ١٦٣، ١٦٤،
الوجود في ذهن ١٤٦،	الوجود الزايط ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧،
الوجودين ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٦٣،	١٧٨، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤،
١٦٥، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣،	الوجود الرابطي ١٩٣، ١٩٤،
الوحدات العددية ١٥٠،	الوجود الرابطي المحمولي
الوحدات النوعية ١٣١،	الوجود الشبحي ١٤٥،
الوحدة ١٢١، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢،	الوجود الشخصي ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨،
١٣٨، ١٣٩، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٧،	الوجود الظرفي
١٥٨، ١٧٥،	الوجود الظلي ١٧٩،
الوحدة الشككية ١٣٩،	الوجود العيني الخارجي ١٩٥،
الوحدة الحقّة الحقيقية (وحدة حقّة	الوجود العيني (وجود ٢ بني) ١٤٢،
حقيقية، وحدة حقيقية) ١٣٠، ١٣١،	١٤٣،
١٣٢، ١٥٨، ١٥٠، ١٥٠، ١٥١،	الوجود الغني ١٢٢،
الوحدة الحقّة الظلية ١٥٧، ١٥٨،	الوجود الفرضي ١٦٠، ١٦١،
الوحدة الحقيقية ١٣١،	الوجود المحمولي (وجود محمولي)
الوحدة الصرفة ١٣٨، ١٣٩،	١٧٦، ١٧٧، ١٩١، ١٩٣، ١٩٦،
الوحدة الظلية ١٥٨،	الوجود المطلق ١١٨، ١٢٠، ١٤٧،
الوحدة الظلية الحقيقية ١٣٢،	١٧٦، ١٧٨، ١٧٩،
الوحدة العددية ١٣١، ١٤٩، ١٥٨،	الوجود المنبسط ١٣٢،
الوحدة العينية ١٣١،	الوجود النفسي ١٩٣،
الوحدة النوعية ١٥٧،	الوجود الواجب ١٧٥،

الوحدة غير الحقيقية ١٣١	تأخر الشيء عن نفسه ١٢٩
الوسط ١٢٩	تركب الوجود ١٤٧، ١٤٨
الوصفية ١٣١، ١٣٨، ١٦٧	تعلقى الذات ١٧٢
الوضع ١٢٨، ١٣٨، ١٤٢، ١٥٩	تقدم الشيء ١٢٩، ١٨١، ١٩٦
١٦٠، ١٦١، ١٧٧، ٢٠٨	تمام الوجود ١٢٠
الوقتية ١٦٥، ١٦٧	جسمانية الحدوث وروحانية البقاء
الهية المركبة ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦	١٥٦
الهوية ١٤٥	جهة الاشتراك ١٢٥
الهوية ١٤٣	جهة الامتياز ١٢٥
الهيولى ١٧٦	جهة الوجوب والضرورة ١٩٦
الهيولى المشتركة ١٥٦	حد اسمي ١١٩
الهيئة ٢٠٧	حد الاقتضائية المحضة ٢٠٥
امكان الاشرف ١١٨، ١٧٦	حد الذات ١٦٤
امكان الشيء الممكن ١٩٢	حد المفهومية ١٦٦
امكان الممكنات ١٩١، ١٩٢	حد كامل ١١٩
امكانية الممكنات ١٩٦	حد ماهوي ١٢٥، ١٢٦
بساب الایسساجوجی ١٢٨، ١٩٧	حد ناقص ١٢٦
٢٠٤، ٢٠٥	حد وجودي ١٢٦
بساب البرهان ١٢٧، ١٢٨، ١٩٧	حضور احاطي ١٣٢
٢٠٤، ٢٠٥	حقيقة الاشياء ١١٩، ١٣٩
باب قاطيفورياس ٢٠٤	حقيقة الحكم التشكيكية ١٣٤
بسيط الحقيقة ١٢٠، ١٤٠	حقيقة النور ١٣٣
بين الثبوت ١٢٤	حقيقة الوجود ١٢٠، ١٣٠، ١٣١

١٣٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٩	صرافة حقيقة الوجود ١٣٩، ١٩٠
١٥٠، ١٥٨، ١٨٩، ١٩٠	صرف الحقيقة ١٣٩، ١٤٠
حقيقة الوجود البسيطة ١٣٢	صرف حقيقة الاشياء ١٣٩
حقيقة الوجود الصرف ١٣١، ١٣٢	صورة خارجية ١٤٩، ١٦٣
١٨٩، ١٩٠	ضرورة العدم ٢٠١، ٢٠٢
حقيقة الوجود المطلق ١٢٠	ضرورة الوجود ١٧٠، ١٧١، ١٨١
حقيقة الوجود الواحدة ١٣٠، ١٣٩	١٨٦، ٢٠١، ٢٠٣
حقيقة الوحدة ١٣١	ضرورة الوجود الذاتي ١٧١
حقيقة ذات تشكك ١٣٤	طبيعة شريك الباري ٢٠٨
حقيقة عينية خارجية ١٥٠	طبيعة واجب الوجود ٢٠٨
حيثية تعليلية ١٢٦	عالم الوجود ١٣٠
حيثية تقييدية ١٢٦، ١٢٨، ١٨٤	عدم الاقتضاء ١٧٥، ١٨٨
ذات الماهية ١٧٢، ١٧٣	عقد الوضع ١٣٧، ١٤١، ١٥٩، ١٦٠
ذوات الماهيات ١٧٠، ١٩٨	١٦١
ربط السلب ١٤٧، ١٧٦	عوارض الماهية ١٢٨، ١٣٨، ١٧٥
سلب الربط ١٤٧، ١٧٦، ٢٠٣	عوارض الوجود ١٢٨
سلب ضرورة العدم ٢٠١	عوارض الهوية ١٤٣
سلسلة الزمان و الزمانيات ١٨٢	عينية الوجود ١٢٦
شدة الوجود وضعفه ١٢١	فاعلية اشراقية ٢٠٧
شرح اللفظ ١١٩	قردية واجب الوجود ٢٠٨، ٢٠٩
شريك الباري ١٥٩، ١٦٠، ١٦١	قناء البدن ١٥٦
١٦٢، ١٩٥، ٢٠٨، ٢٠٩	قاطيغورياس ١٢٧، ١٢٨، ٢٠٤
شيئية الماهية ١٦٤	قضية لابتية ١٦٠

قياس التمثيل ١٤٦	مفاهيم الماهيات ١٦٦، ١٣٩
كثرات المراتب التشكيكية ١٥٠	مفاهيم عدولية ١٥٢
كنه الوجود ١٢٠	مفهوم العدم ١٥٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٦
لا واسطة في الثبوت ٢٠٧	مفهوم العدم المطلق ١٥٢، ١٥٣
لوازم الذات ١٦٥	مفهوم الموجود ١٢٦، ١٨٣
لوازم الماهية ١٧٨، ٢٠٣، ٢٠٤	مفهوم الواجب ١٢٦
لوازم الوجود الخارجي ١٤٥	مفهوم الوجود ١٢٤، ١٣٩، ١٥٠
«ما» الحقيقة ١١٩، ١٣٤	١٥٢، ١٦٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٩
«ما» الشارحة ١١٩، ١٣٤	مفهوم الوجود و الموجود ١٥٢
«ما» اللفظية ١١٩	١٨٣، ١٨٤
مادة الضرورة ١٩٦	مفهوم الوحدة ١٣٠، ١٣١، ١٣٩
مبدأ البرهان ١١٩	١٥٠
مجمولية الماهية ١٧٠، ١٧٢، ١٧٢	مقولة الإضافة ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥
مجمولية الوجود ١٦٧، ١٦٩، ١٧٤	مقولة الكيف ١٤٦
مراتب الشدة والضعف ١٣٢	مقولة الكيف النفساني ١٤١
مراتب الكثرات العددية ١٣١	مقولة المضاف ١٧٢
مراتب الوجود ١٢٠، ١٢٥، ١٧٨	ملاكات التشكيك ١٥١
١٧٩، ٢٠٦	مستنع الوجود ١٣٧، ١٦٠، ١٨١
مرتبة الذات ١٦٤	١٩٥
مرتبة الماهية ١٦٣، ١٦٦، ٢٠٣	مناطات التشكيك ١٢٤، ١٣٥
مطلق العدم ١٤٧	مناط الصدق ١٦٢، ١٦٤
مطلق المغايرة ١٢١	موطن الصدق ١٦٢
مطلق الوجود ١١٨، ١٤٧، ١٩٣	نتيجة البرهان ١١٩

نفس الأمر ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦	وجوب الوجود الذاتي ١٧٠
نفس الوجود ١٤٨، ١٥٤، ١٥٧	وجودات حقيقيّة ١٤١
نور الأنوار ١٣٦	وجود الأعراض ١٢٨، ١٧٥، ١٩٣
واجب الوجود ١٢١، ١٢٢، ١٢٥	وجود الخاص الشخصي ١٥٤
١٣٩، ١٤٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥	وجود عيني ١٤٠
١٨٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩	وجود محمولي ١٧٨، ١٩٣
واجب الوجود بالذات ١٨١، ١٩٩	وحدة الاثنين ١٤٢
٢٠٠	وحدة الوجود ١٣٠، ١٣٥، ١٥٠
واحدية الوجود ١٣١	وحدة حقيقة الوجود ١٣٠، ١٣٩
واسطة الثبوت ٢٠٥	١٤٩، ١٥٠
واسطة في الاثبات ٢٠٧	وحدة مفهوم العدم المطلق ١٥٢

فهرس الأعلام و الكتب الواردة فى التعليقات

ابن سينا (الشيخ، الشيخ ابو على	الحكيم السيزوارى (المحقق
سينا، الشيخ الرئيس، شيخ الرئيس	السيزوارى، السيزوارى) ١٣٤.
ابو على سينا، شيخ المنطقة ابن	١٤١، ١٤٤، ١٦١، ١٩٧، ٢٠٣.
سسينا) ١٣٤، ١٤١، ١٩٨، ١٩٩.	١٦٧، ١٧٣، ١٢٩، ١٣٤، ١٤٥، ١٧٣.
٢٠٠، ١١٩، ١٣٠، ١٣٥، ١٨٦.	الشيخ السهروردى ١٣٤
١٩٠، ١١٩، ١٢٩، ١٣٧، ١٩٨.	الشيخ الكبير محبى الدين العربى
١٩٨، ١٣٠	١٣٥
أرسطاطاليس ١٣٤	الفارابى ١٤١، ١٣٧
أفلاطون ١٣٤	الفلاسفة ١٣٤، ١٥٠، ١٦٣، ١٩٢.
الأسفار (الحكمة المتعالية فى	١٩٤، ٢٠٤
الاسفار الاربعة) ١٣٤، ١٤١، ١٨٦.	الفهلويين ١٣٤
١٩٠، ١٢٠	القوشجى ١٤٦
الإشارات و التنبيهات ١٣٠، ١٨٦.	المتكلمين ١٨٢، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٤.
١٩١	المشائين ١٣٣
الإشراقين ١٣٤	المناطق ١٤٦، ١٦٣، ١٩٨، ٢٠١.
الايرانيين ١٣٤	٢٠٣
الحكماء ١٣٤، ١٩١، ١٩٢.	المنطقيين ١٦٧
الحكماء المغربيين ١٦٨	النجاة ١١٩

بعض المحشّين المعاصرين ۱۲۰	۱۳۰، ۱۴۱، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۳۴،
سینت طوماس الاکونى ۱۳۴	۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۰۶، ۱۳۴، ۲۰۱،
شرح المنظومة (غرر القرائد) ۱۳۴،	فروریوس ۱۳۴
۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۹۸،	أفلوطين ۱۳۴
۲۰۳، ۱۲۹	منطق الاشارات ۱۹۰
صاحب الايساغوجى ۱۳۰	مهدى حائرى اليزدى ۱۳۴
صدرالدين الشيرازى (صاحب	نصيرالدين الطوسى ۱۳۴
الاسفار، صدر المتألهين، ملاًصدرا)	هرم هستى ۱۳۴



مرکز تحقیقات کتب و تیر علوم اسلامی